COLLANA DI TESTI FILOSOFICI
DIRETTA DA ANTONIO BANFI

S. TOMMASO D'AQUINO

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

ESTRATTI DALLA SOMMA TEOLOGICA

Traduzione, introduzione e note
DI
MARIANO MARESCA
DELLA R. UNIVERSITÀ DI PAVIA

A. MONDADORI - MILANO

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

PRINTED IN ITALY

Officine Grafiche A. MONDADORI - Verona - MCMXXXV

INTRODUZIONE

Ho riunito in un volumetto gli articoli della *Somma Teologica* di S. Tommaso d'Aquino concernenti le facoltà conoscitive umane, la sensitiva e l'intellettuale, e vi ho apposto il titolo generico « *Il problema della conoscenza* ». Questo titolo può suscitare l'impressione che io abbia voluto modernizzare San Tommaso, dando al suo pensiero un abito non conforme alla mentalità che ispirò la *Somma Teologica*. Infatti il problema della conoscenza, come problema filosofico distinto e fondamentale, è una caratteristica della filosofia moderna, che da Descartes ha inaugurato il metodo dell'analisi critica dell'attività del pensare come fondamento di ogni costruzione teoretica della realtà in tutte le sue forme. Il metodo di S. Tommaso è diverso: il punto di partenza della sua speculazione filosofica non consiste in un'analisi radicale e spregiudicata dei nostri poteri conoscitivi per giungere poi a porre criticamente il problema della realtà. La filosofia di S. Tommaso gravita intorno all'idea dell'essere; e da questa procede verso il conoscere; mentre la filosofia moderna va dal conoscere all'essere.

Non si può a priori giudicare come antifilosofico il metodo di S. Tommaso, perché non esiste un punto di partenza assoluto della speculazione filosofica: il punto di partenza del filosofare, qualunque esso sia, è di tal natura, che, mentre esso

sorregge lo sviluppo del sistema, ne è a sua volta sostenuto. Infatti le filosofie che muovono dal conoscere non possono arrivare all'essere, se non presupponendolo nel conoscere, essendo il conoscere o una forma dell'essere o l'essere stesso.

Sicché il punto di partenza non decide nulla in favore d'una determinata filosofia. Quello che decide è la razionalità dello sviluppo, ossia la capacità di essere una costruzione razionale della realtà.

Ciò posto, in S. Tommaso si trova l'esame dei nostri poteri conoscitivi allo stato di problema filosofico, ma non allo stato di problema fondamentale e propedeutico. Le « questioni » infatti che pone S. Tommaso sono veri problemi, ch'egli tratta con la consapevolezza della loro autonomia come problemi filosofici. Esiste dunque un problema della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino come problema filosofico. Si tratta ora di vedere la portata che ebbe la soluzione tomistica del problema della conoscenza, in rapporto al tempo in cui essa sorse e si affermò, e in rapporto a noi che ci avviciniamo a quel pensiero dopo circa sette secoli di speculazione filosofica.

* * *

S. Tommaso vede le difficoltà che hanno travagliato nella storia della speculazione filosofica il problema della conoscenza e, con la sua soluzione, non vi gira attorno, ma le penetra e le riassorbe in una visione sintetica dell'atto conoscitivo. Le difficoltà derivano dal bisogno di spiegare il fatto conoscitivo come un'azione del simile sul simile, poiché, osserva S. Tommaso, era radicato nell'animo di tutti il principio che *il simile si conosce col simile* (1). Prima di S. Tommaso le principali soluzioni del problema della conoscenza erano le seguenti:

1) La tesi democritea o atomistica e materialistica in generale, secondo la quale la conoscenza avviene in quanto che dai corpi che noi pensiamo provengono e penetrano nella nostra anima delle immagini materiali (*idola et defluxiones*). Secondo

(1) *Summa Theol.*, quest. LXXXIV, art. II.

questa concezione, il senso non differisce dall'intelletto e l'anima è della stessa natura delle cose conosciute.

2) In senso opposto, Platone concepí la conoscenza in maniera affatto immateriale e spirituale, ed ammise che le forme delle cose conosciute sussistessero fuori dell'anima in maniera immateriale; onde, distinguendo l'intelletto dal senso, sostenne che la conoscenza intellettiva non avviene mediante la modificazione dell'intelletto dai sensibili, ma per mezzo della partecipazione delle forme intelligibili separate. Similmente ammise che, nella conoscenza sensibile, l'organo di senso viene modificato dai sensibili, non l'anima, la quale forma spontaneamente dentro di sé le specie sensibili (1).

3) Alla tesi platonica si accostò S. Agostino (*Super Gen. ad litt.*, XII) quando disse che non sente il corpo, ma l'anima per mezzo del corpo, del quale si serve come di un messaggero per formare in se stessa ciò che le viene annunziato da fuori. Nel libro VI del *De Musica* S. Agostino spinge a fondo l'esame del problema della conoscenza sensibile, rivendicando l'assoluta spiritualità della conoscenza in tutti i suoi gradi, dalla sensazione al concetto. L'azione dell'organo di senso, o la passione subita dal corpo, come dice S. Agostino, è eterogenea alla sensazione, la quale non sorge per un'azione esercitata dal sensibile sul senso, ma *per l'atto di attenzione esercitato dall'anima sopra una modificazione corporale*.

4) La tesi scettica, la quale, insistendo sull'impossibilità di colmare l'intervallo che separa il soggetto dall'oggetto nell'atto conoscitivo, eliminò dalla conoscenza ogni pretesa di oggettività e di verità e la fece consistere unicamente nella mutevole apparenza sensoriale.

5) Infine c'era la tesi aristotelica, la quale si presentava come una tesi intermedia tra l'atomismo democriteo ed il pla-

(1) *Ibid.*, art. VI.

tonismo, ed era destinata a trionfare del soggettivismo fenomenistico e scettico. Aristotele ammise con Platone che l'intelletto differisce dal senso e che la conoscenza tanto intellettiva quanto sensitiva è immateriale, benché in grado diverso. Ma, a differenza di Platone, sostenne che il senso non esercita la sua attività indipendentemente dal corpo, sicchè il sentire è atto del composto (cioè dell'essere che risulta dall'unione dell'anima col corpo) e non dell'anima soltanto. Si accostò perciò ad un aspetto della tesi democritea, cioè all'esigenza che, perché si produca la conoscenza sensibile, occorre un'azione dei sensibili sul senso. Ma se ne distaccò, in quanto non concepí quest'azione come un'*emanazione di atomi*, ma come una partecipazione smaterializzata del sensibile al senso, al quale comunica la propria forma senza le condizioni materiali.

S. Tommaso aderí alla tesi aristotelica, approfondendola nei suoi fondamenti, sviluppandola nelle sue parti e nelle sue conseguenze e perciò ampliandola in una concezione organica della realtà spirituale, nella quale sono solidali e vivi i due interessi che animarono la soluzione del problema della conoscenza, la verità della scienza, come costruzione razionale dell'esperienza, e la spiritualità dell'anima come soggetto della conoscenza.

* * *

Si è detto da alcuni che la teoria tomistica della conoscenza manca di originalità, perché completa Aristotele con elementi attinti ai commentatori arabi, specialmente ad Avicenna, e al maestro di S. Tommaso, Alberto Magno.

L'accusa non risponde alla realtà storica. In generale quando S. Tommaso corrobora la sua tesi col pensiero degli altri filosofi e maestri, non manca di citarli nel loro testo, e ciò è un documento di alta probità scientifica. Invece trascura, per spirito di modestia, di segnare la linea di separazione con le vedute professate da Aristotele, anche là dove appariscono piú evidenti la correzione e l'integrazione, come ognuno può constatare, anche se si limita l'esame agli articoli tradotti in questo volumetto.

Ma bisogna avere una meschina idea dell'originalità d'un'opera o d'un pensiero per affidarne la prova ad una minuta esegesi storiografica delle fonti e ad un esame comparativo delle parti o dei momenti diversi d'una concezione sintetica. Gli elementi possono ben preesistere al sistema, la cui originalità e novità non consiste nella loro creazione dal nulla, ma nella loro sussunzione in un nuovo significato, in un nuovo ritmo di pensiero, onde tutta la realtà apparisce vivificata e sollevata in un piano piú alto di razionalità. Certo S. Tommaso con la sua opera piú che edificare un monumento a se stesso, lo ha innalzato ad Aristotele, tanto è grande il rispetto onde lo Stagirita apparisce circondato nella vasta produzione tomistica. Aristotele è il *Filosofo* per antonomasia, il maestro, l'autorità piú elevata nel campo del pensiero, l'esempio piú cospicuo di quel che possa la ragione umana abbandonata alle sole sue forze. Ma non è un grande merito l'aver rivelato e imposto Aristotele all'ammirazione dell'occidente cristiano? Si pensi alla confusione che regnava intorno ai commentatori di Aristotele, alla scarsa conoscenza che se ne aveva allora in Italia e fuori, al bisogno confusamente sentito di una guida razionale che sollevasse tutto lo scibile profano verso le altezze del soprannaturale significate dalle verità della fede; e si comprenderà subito quanto spaziasse in alto la mente di S. Tommaso, il quale non ha ripetuto Aristotele, ma lo ha dominato, dando all'aristotelismo una portata ed un significato nuovi nella cultura dell'occidente cristiano, facendo circolare il pensiero dello Stagirita sulla realtà naturale ed umana, come un elemento essenziale di una concezione spiritualistica e teocentrica dell'universo.

* * *

Si è detto inoltre che lo sforzo di S. Tommaso per cristianizzare Aristotele doveva fallire, perché Aristotele è l'ultima grande espressione d'un mondo ch'è irreducibile al cristianesimo. Anche questo giudizio ha per oggetto due espressioni della spiritualità umana, prese nella loro immobile astrattezza, e sottratte perciò alla vita, ch'è movimento continuo. Aristotele

non ha conosciuto il movimento cristiano, ed il suo pensiero è quello d'un greco, non ostile nè irriducibile, ma semplicemente al di qua del cristianesimo. S. Tommaso vuole ripensare Aristotele in funzione del cristianesimo; quindi non vuole battezzare Aristotele nel Vangelo di Cristo, ma creare quel movimento di pensiero, ch'è l'aristotelismo alleato alla teologia cristiana. Questo movimento è una simbiosi di aristotelismo e di fede cristiana, in cui entrambi gli elementi si modificano: Aristotele esce dallo stadio iniziale della spiritualità per entrare nel regno dello spirito concreto, che si fa storia, e superare quel distacco ch'egli non aveva saputo colmare tra l'uomo e Dio: il cristianesimo chiama la ragione a consumare la fede, a conoscere le verità intorno a Dio, fino al punto in cui la verità umana può celebrare, senza smarrimento, l'accordo con la verità divina rivelata.

Il Medio Evo non ha conosciuto una sintesi piú vasta, piú poderosa e piú organica della *Somma* di S. Tommaso. Di *Somme* se n'erano avute, anche secondo lo stesso ritmo teocentrico: ma nessuna condensa una somma di conoscenze abbraccianti tutto lo scibile allora posseduto pari a quella che organizza S. Tommaso intorno a princípi metafisici lucidamente concepiti, fermamente delineati e coerentemente sviluppati in tutte le loro applicazioni. Basti pensare ad uno dei princípi della sua metafisica e all'uso che ne fa nella teoria della conoscenza, per convincersi della grande capacità sintetica di questo forte pensatore, che simboleggia con la sua opera l'unità della civiltà medievale cristiana: la distinzione tra essenza ed esistenza. Questa distinzione era già nota prima di lui: Guglielmo d'Alvernia la fa risalire addirittura a Severino Boezio. Ma quale potenza di applicazione acquista nella mente di S. Tommaso d'Aquino! Essa gli permette di rinnovare il significato del vecchio principio gnoseologico secondo il quale « *il simile si conosce col simile* » e superare gli scogli del materialismo, del platonismo e del soggettivismo relativistico e scettico. L'essenza della cosa conosciuta è identica *in re ipsa* e *in re in quantum est in cognoscente*; ma la maniera di esistenza è diversa, giac-

ché, fuori della mente la cosa esiste *materialiter*, ma nella mente esiste *immaterialiter*, perché « *cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente* », cioè « *ad modum cognoscentis* ». Aristotele, non possedendo questa distinzione, non poteva dimostrare l'identità del sensibile con l'atto del sentire nella cosa sentita, e quindi non poteva garantire l'oggettività della sensazione contro Democrito, il quale affermava essere il bianco un certo liscio e il nero una certa scabrosità (1). Lo stesso principio gli permette di superare il platonismo, che « ammise al di là della realtà corporea un altro genere di enti separati dalla materia e dal movimento, che chiamò *specie* o *idee* » e che assegnò come oggetto alla scienza. Anche Platone pensò che « la forma dell'oggetto conosciuto dovesse trovarsi necessariamente nel soggetto conoscente allo stesso modo con cui trovasi nell'oggetto in sé ». E ciò non è necessario, perché « l'intelletto riceve le specie dei corpi che sono materiali e mobili, in maniera immateriale e immobile secondo la sua natura ». Inoltre se l'oggetto della scienza consistesse nelle idee separate ed immobili, « verrebbe ad escludersi dalla scienza la conoscenza del movimento e della materia (ch'è l'oggetto proprio della scienza della natura) e la dimostrazione per le cause efficienti e materiali » (2). Ecco come la distinzione tra essenza ed esistenza, che sembra una sottigliezza metafisica, ha una funzione importantissima nella gnoseologia tomistica, perché serve a garantire la conoscenza effettiva, ossia la possibilità della scienza dei fenomeni naturali e la concepibilità della filosofia come costruzione razionale dell'esperienza, non come conoscenza di entità astratte « che non possono essere le sostanze delle cose sensibili, perché differiscono da queste nell'essere » (3).

* * *

Si è detto altresí che il sistema tomistico non è il frutto d'una speculazione autonoma, perché la filosofia è subordinata

(1) Cfr. ARIST., *De sensu*, 442 b. 17-21.
(2) Quest. LXXXIV, art. 1.
(3) Ibid.

alla teologia, nel senso che i risultati della filosofia non sono giudicati dalla ragione, ma dalla fede, la quale esercita il suo controllo definitivo sulle verità filosofiche. Se fosse vera questa obiezione, essa colpirebbe la validità della teoria della conoscenza tomistica, perché questa non sarebbe il frutto d'un esame spassionato dei nostri poteri conoscitivi, ma sarebbe stata fatta in servizio della fede, cioè con la finalità extrafilosofica di non contraddire, anzi di rendere possibile la concepibilità degli oggetti della fede. L'obiezione sembra grave, anche perché è stata ripresentata da un uomo di valore come Émile Bréhier, il quale l'ha formulata in un saggio, nel quale in blocco critica e respinge il concetto stesso di una filosofia cristiana: « *Y a-t-il une Philosophie chrétienne?* » (1).

Io credo che si tratti di un equivoco, e precisamente della trasposizione di una questione che può sorgere soltanto sul piano di una concezione astratta e statica delle attività spirituali considerate « *in facto esse* », cioè già dispiegatesi nella loro efficienza, alla considerazione del rapporto delle medesime attività nel loro divenire concreto, ossia « *in fieri* ». Solo quando una filosofia è stata formulata concettualmente e fissata in un sistema definitivo, può sorgere la considerazione del suo rapporto con un'altra concezione della realtà, che per ipotesi scaturisca da altre fonti, come la fede o l'autorità. Allora soltanto si può parlare di un controllo della teologia o dell'autorità sulla filosofia; ma questo controllo colpisce il prodotto, non la ragione stessa, ossia dichiara erronea questa o quella proposizione ma non colpisce l'attività filosofica, dichiarandola incapace di raggiungere il vero. In realtà quando si verifica una censura di questo genere, l'attività filosofica ha già cessato di esistere per cedere il posto ad interessi extrafilosofici.

Perché l'obiezione avesse un valore, bisognerebbe dimostrare che nello svolgimento dei problemi filosofici S. Tommaso

---

(1) *Revue de Métaph. et de Morale*, 1931, 2°. Vedasi anche del BRÉHIER: *Histoire de la philosophie*, tome premier, III: *Moyen-age et Renaissance* (1928), dove afferma che in diversi problemi la teologia limita dall'esterno il pensiero di S. Tommaso.

abbia subíto una limitazione all'esercizio della sua ragione da parte della fede, che cioè mentre il suo pensiero stava per prendere una soluzione in virtú delle intrinseche necessità logiche, ha poi deviato in una soluzione diversa sotto la spinta di motivi extralogici, quali sono quelli della fede.

È evidente che una tale dimostrazione non può essere fatta a priori, per il supposto impedimento che la coesistenza nella stessa persona dell'interesse religioso accanto a quello filosofico arreca al libero esercizio dei poteri razionali; perché allora tutta l'attività razionale degli uomini religiosi sarebbe da ritenersi sospetta negli stessi contributi razionali. Nè può essere fatta sulle opere stesse, in quanto non possiamo mai essere sicuri che la soluzione che noi crediamo ispirata a motivi religiosi non sia invece il frutto d'un meraviglioso e spontaneo incontro della ragione con le esigenze della fede.

Potrebbe essere probativa la dichiarazione dell'autore stesso. Ma là dove la troviamo in S. Tommaso, essa attesta un limite della ragione, una esitazione tra due possibilità egualmente non ripugnanti alla ragione, come p. es. l'eternità ed il cominciamento del mondo nel tempo. La fede sopravviene a decidere in favore della creazione del mondo nel tempo; ma, in questo caso, opera da sé la chiusura della questione senza imporre nulla alla ragione, la quale resta nella primitiva incertezza razionale, perché la creazione del mondo nel tempo secondo S. Tommaso è creduta per fede e, come tale, non genera una convinzione razionale. Dove invece al Bréhier sembra che la teologia abbia limitato lo slancio razionale in S. Tommaso, p. es. nell'immortalità e nella pluralità delle anime (1), manca la prova di un abbandono del pensiero razionale autonomo e della coercizione esercitata dalla fede sulla speculazione indipendente. Né è una prova il dire che S. Tommaso ha corretto Aristotele sotto l'influenza della fede cristiana, perché se n'è allontanato anche là dove la fede non esigeva nulla.

La verità, secondo me, è un'altra. S. Tommaso, come S. Agostino, S. Anselmo ed altri, partono dalla fede per arri-

(1) *Hist. de la Phil.*, op. cit.

vare alla filosofia. La qual cosa per sé non è un limite per la filosofia; ma lo diventa quando si parte dall'oggetto della fede, si arriva alla filosofia, per tornare poi alla fede come quella che completa la filosofia stessa. La teologia ha offerto a S. Tommaso un principio ben saldo, la trascendenza dell'Essere infinito concepito come *causa essendi* di tutto il reale. Quando si è rivolto alla filosofia, ha chiesto a questa di mettere tutte le sue risorse a profitto della verità rivelata, ossia ha cercato di mostrare se e come la ragione, coi suoi mezzi propri, potesse contribuire a darci un concetto razionale dell'ordine del mondo, i cui tratti salienti ci sono dati dalla fede.

La ragione filosofica per S. Tommaso nel suo cammino è autonoma: essa sceglie liberamente tra le diverse tesi storicamente sostenute quella ch'è piú conforme all'esigenza della logicità, non a quelle della credibilità, perché si trattava appunto di mostrare fin dove la ragione potesse farci comprendere le verità rivelate. Ma S. Tommaso non ha due metodi e due usi della ragione: uno per le verità naturali e un altro per le verità rivelate, le quali poi si tratta di vedere in che misura possano diventare verità naturali, come l'esistenza di Dio. La ragione dunque è autonoma nel suo svolgimento e nei suoi risultati, i quali sono giudicabili *primo et per se* dalla ragione medesima. Se accade che siano giudicati da un potere extrarazionale, questo appartiene ad un altro ordine di considerazioni. Potrà anche darsi che i risultati razionali siano giudicati erronei nei confronti della teologia rivelata; allora siccome di questa non possiamo dubitare, si concluderà che la formulazione filosofica sia passibile di revisione. Ma sarà sempre la ragione quella che rivedrà i propri risultati in confronto della fede. S. Tommaso stesso, pochi anni dopo la sua morte, fu vittima di una condanna simile da parte dell'autorità teologica. Solo piú tardi, ad evitare questo conflitto, gli ultimi rappresentanti della filosofia scolastica si sforzeranno di sottrarre l'oggetto della fede alla ragione, rendendo sempre piú solidale la filosofia con quella esperienza naturale ed umana che S. Tommaso rivendicava come oggetto proprio della scienza contro Platone.

Dunque la filosofia di S. Tommaso se ha un limite, lo ha nel suo punto di partenza, il quale è concepito come un dato assoluto, che la filosofia deve rendere razionale. Ora questa maniera di concepire la filosofia la circoscrive e la limita secondo una particolare prospettiva. Essa compie sforzi colossali per trasformare la verità di fatto (punto di partenza) in verità di ragione; ma non ci riesce, perché non fa che consacrare razionalmente la medesima verità di fatto, la quale viene ad avere una parvenza di razionalità, e resta perciò priva d'intrinseca giustificazione. La verità di fatto, qualunque essa sia, dev'essere concepita dal filosofo con assoluta spregiudicatezza, ossia con la disposizione ad abbandonarla come tale per sostituirvi la verità, ch'è conquista e creazione della ragione. Ma S. Tommaso è l'espressione piú elevata della mentalità realistica d'una tradizione millenaria di pensiero che, facendo leva sull'idea dell'essere in sé, costringe la filosofia a prendere atto dell'apparenza sensoriale, invece di superarla nella conquista della realtà razionale. Questa mentalità tramonterà soltanto nel secolo XVII, quando con Descartes la ragione fa *tabula rasa* di tutti gl'idoli del senso e dell'immaginazione comune, per ritrovare la norma della verità universale in un'analisi rigorosa delle esigenze immanenti nell'attività stessa del pensare.

* * *

Un'ultima obiezione. S. Tommaso, si è detto, non ha piú nulla da insegnare a noi moderni, perché egli appartiene ad un'altra età intellettuale, ad un tipo di mentalità quasi infantile, ingenuamente realistica, animistica ed artificialistica. Il punto di vista dal quale egli considerò la realtà deve ritenersi come oltrepassato del tutto senza possibilità di ritorno.

Anche questa obiezione è suffragata dall'autorità d'uno dei piú robusti e piú acuti pensatori moderni: Léon Brunschvicg (1). Questi arriva a dire che alla filosofia peripatetico-scolastica non mancava questa o quella verità, ma mancava tutto,

(1) Léon Brunschvicg: *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*. Alcan, 1927, t. 1°, pp. 110 e sgg. e « De la vraie et de la fausse conversion » in *Revue de Métaph. et de Morale*, 1930, 1931.

perché mancava l'idea stessa di verità. Mi rincresce moltissimo dissentire da Brunschvicg, perché lo considero come una delle espressioni piú alte e piú sincere della spiritualità moderna; ma io penso che anche l'autorevole maestro della Sorbona si sia spinto oltre il suo stesso pensiero, nell'ardore della polemica col Gilson, che ritiene S. Tommaso essere il primo dei filosofi moderni nel senso pieno della parola (1).

Indubbiamente ci sono degli elementi caduchi nel tomismo, che devono essere considerati come sorpassati dagli stessi neotomisti piú zelanti. Nel corso dell'esposizione, non ho mancato di rilevare nelle note i punti in cui il pensiero moderno ha abbandonato definitivamente le vedute di S. Tommaso: tali p. es. l'infallibilità del senso circa i sensibili propri, la preesistenza del sensibile esterno rispetto alla facoltà di sentire e la sua oggettività postulata sulle indicazioni dell'apparenza sensoriale, l'equivalenza tra la percezione ed il reale esterno e tra l'intuizione intellettuale e l'essenza universale delle cose, per cui mentre la percezione sensoriale coglie il sensibile, qual è in se stesso, il concetto coglie la quiddità o essenza intelligibile delle cose materiali. Tutto questo è innegabile; ma bisogna anche osservare che, se da una parte ha nociuto allo svolgimento razionale del sistema tomistico l'aver assunto, senza critica, come punto di partenza assoluto il fatto sensibile, com'è offerto dal senso comune, è anche vero che S. Tommaso in parecchi punti si è avvicinato allo spirito direttivo della filosofia moderna; e se non vi è entrato, è stato trattenuto dallo stato rudimentale della scienza positiva e dalle coordinate mentali che guidavano il suo pensiero, le quali gli facevano immergere nel realismo ontologico dell'essere in sé anche i prodotti dell'attività costruttrice dell'intelletto. Cosí S. Tommaso ha messo in luce la natura attiva e costruttiva dell'intelletto, che mediante l'astrazione sui fantasmi del senso forma l'intelligibile in atto, ossia l'universale, il quale perciò è una costruzione del-

(1) E. GILSON: *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921 e *Le thomisme*, Vrin, 1922.

l'intelletto. Ma la preoccupazione di salvare l'oggettività della conoscenza, gli fa rituffare nuovamente l'universale nel reale empirico, e cosí duplica la percezione d'una realtà intelligibile, o essenza universale, resa opaca dalle condizioni materiali della sensibilità. Il difetto della gnoseologia tomistica sta nel non aver conosciuto altra oggettività all'infuori di quella consistente nel riferimento essenziale ed immancabile delle nostre facoltà conoscitive all'oggetto in sé, che le fa passare dalla potenza all'atto.

Cosí io non direi che manca a S. Tommaso in senso assoluto l'idea stessa della verità. Giacché S. Tommaso ha visto i caratteri essenziali della verità, l'interiorità alla mente ed il suo realizzarsi come processo di verificazione. Non è sprovvisto del criterio intrinseco della verità chi dichiara esplicitamente che « *la qualifica di vero deriva dall' intelletto alla cosa conosciuta* » (1). Qui ci sono gli elementi essenziali del giudizio di verificazione, mediante il quale la cosa conosciuta (non la cosa bruta, fuori del pensiero) si eleva da semplice apprensione a verità di ragione. Queste felici e profonde intuizioni non sono state sviluppate: pesava su Tommaso il realismo ontologico dei concetti e gli mancava lo strumento che ha perfezionato la tecnica della verificazione razionale, l'applicazione della matematica, come modello d'intelligibilità, all'esperienza.

Inoltre S. Tommaso ha avuto un concetto della scienza positiva, che non si può ritenere tramontato. La scienza per lui non è un *catalogo* o una *descrizione di fatti*. ma è *una spiegazione dei fenomeni per le cause adeguate*. Siccome la causa è la ragion d'essere del fenomeno, la scienza è dimostrativa. L'idea di *causa* ha subíto un'evoluzione da S. Tommaso a noi fino ad essere sostituita dalla *legge*, ch'è un rapporto tra una variabile ed una funzione; ma le condizioni generali della conoscenza scientifica non son cambiate. La conoscenza scientifica è universale e necessaria. L'universale non è piú ontologico, ma è sempre un carattere del pensiero logico, se questo deve distinguersi dalla percezione sensoriale.

(1) Quest. XVII. art. 1 (Cfr. il testo tradotto piú avanti).

È vero che la Scolastica esagerò l'indirizzo deduttivo sillogistico della scienza, trascurando l'esperienza. Ma la scienza moderna, se è radicalmente induttiva, non ha abbandonato la deduzione, come mezzo di prova e di scoperta. È vero altresí che S. Tommaso non s'è fatto un concetto della scoperta scientifica. Ma per questa, come ha ben rilevato il Meyerson, non ci sono regole. Bacone credette di averle formulate nel *Nuovo Organo,* ma la scienza effettiva progredí per altra via.

Quello che non è morto della filosofia tomistica è il *razionalismo* come esigenza dell'oggettività, cioè come esigenza della razionalità della realtà. È vero che questa esigenza rimane ancora allo stadio precritico ed è ostacolata dall'elemento finalistico e artificialistico della metafisica peripatetica; ma non rimane distrutta. Si voltano le spalle alla razionalità, quando al criterio supremo della verità logica si sostituiscono interessi arazionali, come il sentimento, l'utile, il dominio pratico, ecc. Ora S. Tommaso è anti-pragmatista per eccellenza. Nel suo sistema la ragione ha il primato anche sulla volontà. Poincarè ha detto giustamente che la scienza o è intellettualistica o non esiste affatto (1): ossia la scienza è in funzione della ragione, non di elementi extrarazionali, come il successo dell'azione ecc. In questo senso l'intellettualismo di S. Tommaso è un elemento ancor vivo del pensiero moderno.

(1) « La valeur de la science ». *Flammarion,* p. 217.

NOTA BIOGRAFICA E BIBLIOGRAFICA

Non conosciamo la data precisa della nascita di S. Tommaso. La data piú probabile è all'inizio del 1225. Nacque a Roccasecca presso Aqnino, ch'è situata a metà strada tra Roma e Napoli. Fece i primi studi all'abbazia di Monte Cassino fino al 1239; poi passò a Napoli per studiarvi le arti liberali (trivio e quadrivio). Nel 1244 entrò nell'ordine dei Domenicani, e nell'anno seguente andò a studiare teologia all'Università di Parigi, ove ebbe come maestro Alberto Magno, che determinò la sua vocazione agli studi filosofici e teologici. Nel 1256 si licenziò in teologia all'Università di Parigi, dove subito divenne maestro ed insegnò per tre anni di seguito. Dal 1259 al 1268 dimorò in Italia e insegnò in diverse città, Anagni, Orvieto, Roma e Viterbo. Dall'autunno del 1268 alla primavera del 1272 insegnò nuovamente teologia a Parigi. Ritornato in Italia, riprese l'insegnamento della teologia a Napoli. Ma, essendo stato piú tardi inviato dal papa Gregorio X al concilio di Lione, durante il viaggio si ammalò e morí il 7 marzo 1274 nel monastero dei Cisterciensi a Fossanuova vicino Terracina.

Opere di S. Tommaso d'Aquino

Le opere di S. Tommaso sono molte. L'elenco completo è datc dal Mandonnet (*Des écrits authentiques de Saint-Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1909). Esse si possono dividere in 4 gruppi, di cui ecco le principali:

I. *Commenti filosofici:*
- 1° In Boetium de Hebdomadibus;
- 2° In Boetium de Trinitate, incompiuto;
- 3° Commentaria in VIII libros Phisicorum Arist.;
- 4° Commentaria in XII libros Metaphisicorum;
- 5° Commentaria in X libros Ethicorum ad Nicomacum;
- 6° Commentaria in III libros De Anima;
- 7° Commentaria in librum De sensu et sensato;
- 8° Commentaria in VIII libros Politicorum;
- 9° Commentaria in II libros Posteriorum Analyticorum;
- 10° Commentaria in librum De Causis;
- 11° Commentaria in II libros Perihermenias;
- 12° Commentaria in IV libros De Coelo et Mundo;
- 13° Commentaria in II libros De generatione et corruptione;
- 14° Commentaria in IV libros Meteororum.

II. *Trattati filosofici e teologici:*
- 1° Commentum in IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi;

2° Summa Theologica, divisa in quattro parti: Prima pars; Prima secundae; Secunda secundae; Tertia pars - Incompiuta;
3° Summa contra gentes.

III. *Opuscoli filosofici:*
1° De principiis naturae;
2° De ente et essentia;
3° De aeternitate mundi contra murmurantes;
4° De unitate intellectus contra Averroistas.

IV. *Questioni:*
1° Quaestiones quodlibetales (questioni dibattute due volte l'anno sopra soggetti liberi);
2° Quaestiones disputatae: es. De veritate, de potentia, de anima, de malo, ecc.

Principali edizioni della Summa Theologica

La piú antica è quella curata da Pio V (1570). Essa raccoglie in un solo corpo le varie parti che da principio erano state pubblicate sparsamente, a Magonza fin dal 1467 e a Venezia dal 1473 in poi. Non è esente però da errori di trascrizione, perché manca il raffronto dei diversi codici manoscritti.

Un'altra edizione è quella curata a Roma da Gregorio Donato (1619), il quale inizia, almeno come programma, il lavoro di confronto dei testi stampati coi diversi codici sparsi in Italia e fuori. Poi si ebbero due edizioni patavine (1698, 1712), le quali furono fatte senza il raffronto dei codici manoscritti. Nel 1755 si ebbe l'edizione del De Rubeis a Venezia. Le successive edizioni riproducono o quella veneta o le patavine.

Nel 1880 il Pontefice Leone XIII, che già l'anno prima aveva prescritto la filosofia di S. Tommaso come regola dell'insegnamento cattolico nell'enciclica *Aeterni Patris*, nominò una commissione per curare una nuova edizione delle opere del *Dottore Angelico*, affidandone la stampa alla tipografia poliglotta della S. Congregazione *De Propaganda Fide*. Dal 1882 ad oggi ne sono apparsi 15 volumi. Il testo della *Summa Theologica*, nella maggior parte degli articoli tradotti in questo volumetto, trovasi nel V volume.

La commissione incaricata di questo lavoro ha dichiarato nella prefazione di aver messo tutto l'impegno possibile per ristabilire il testo genuino della Somma Teologica di S. Tommaso, mediante l'accurata collazione dei sette codici vaticani.

Come edizione maneggevole e pratica ha avuto una certa fortuna quella di P. Marietti (Torino, 1894).

AVVERTENZA E SOMMARIO ESPLICATIVO

Nella compilazione del mio volumetto ho seguito il testo dell'edizione leonina, avvalendomi, dove ragioni di maggior chiarezza lo esigevano, anche delle varianti dei codici vaticani, le quali peraltro non sono molte né sostanziali. Nella traduzione ho cercato di rendere perspicuo il pensiero di S. Tommaso non solo nel suo ritmo interiore, ma anche nell'espressione letteraria che gli era propria. Perciò non ho mai parafrasato il testo, e quando il gergo tomistico, che era familiare nella Scolastica, non poteva, nella sua succosa brevità, trovare l'equivalente nel nostro idioma, ho chiarito con note la traduzione che ne davo. Cosí pure ho giustificato con apposite note l'interpretazione che ho data dei termini piú discussi del tecnicismo gnoseologico di S. Tommaso, attenendomi ai princípi direttivi della mentalità tomistica e non alla schematica indicazione lessicale che, a sette secoli di distanza, non suggerisce piú a noi le idee che suggeriva ai tempi dell'Aquinate.

Non ho seguito, per ragioni di metodo, l'ordine materiale della *Somma*. S. Tommaso, dopo l'enunciazione dell'articolo, espone le obiezioni, ossia le tesi contrarie a quella che segue lui, e poi nel corpo dell'articolo espone la sua teoria; in ultimo la difende dagli assalti della critica, rispondendo alle obiezioni. Io invece ho esposto prima la tesi di S. Tommaso; poi vi ho

aggiunto le obiezioni, quando queste mi sembravano significative, scegliendo le piú importanti per la questione discussa, facendole seguire immediatamente dalla risposta.

Tutte le questioni tradotte sono tolte dalla prima parte della *Somma Teologica*. Esse sono state raggruppate da me in tre parti, corrispondenti ai tre aspetti fondamentali del problema della conoscenza. Infatti si può considerare il lato empirico e sensoriale del conoscere, e si ha il problema della conoscenza sensibile, ch'è trattato da S. Tommaso in due articoli, densi di osservazioni sull'organismo della funzione conoscitiva sensoriale, tanto esterna che interna.

Può arrecare meraviglia il fatto che S. Tommaso abbia dedicato due articoli soltanto all'aspetto sensibile della conoscenza; ma, com'è detto nelle note, ciò si spiega facilmente, se si riflette che le questioni che solleva l'analisi della conoscenza sensibile sono connesse con i dati sperimentali della psicofisiologia, che allora erano ancora allo stato in cui li aveva lasciati Aristotele. Inoltre non bisogna dimenticare che la conoscenza sensibile per S. Tommaso è soltanto la materia della conoscenza vera e propria, ch'è la conoscenza intellettuale.

Le questioni cui dà luogo l'analisi della conoscenza intellettuale sono raggruppate nella seconda parte di questo volumetto, ch'è la piú notevole. Esse sviluppano un piano logico di riflessioni. Prima infatti, in sette articoli (questione LXXIX) si studia il problema dal lato del soggetto, cioè si esamina la natura delle attività che l'anima dispiega perché si effettui l'operazione della conoscenza intellettuale. Poi in sei articoli (questione LXXXIV) si determina l'oggetto della conoscenza intellettuale in rapporto alla conoscenza sensibile che la condiziona. Stabilita la funzione originale ed autonoma dell'intelletto, pur nella sua connessione col senso, si passa a studiare in cinque articoli (questione LXXXV) la maniera come si produce la conoscenza intellettuale, come sorge e si costituisce l'intelligibile per mezzo dell'astrazione. In ultimo, in quattro articoli (questione LXXXVI) si precisa l'oggetto della conoscenza intellettuale in rapporto alla realtà del concreto, mobile e contingente.

Nella terza parte sono raggruppate le discussioni sul problema del valore oggettivo della conoscenza tanto sensibile che intellettuale. In tre articoli (questione XVI) si esamina il problema della verità, tanto da parte della facoltà conoscitiva in generale che da parte dell'oggetto, ossia della realtà concreta. Negli ultimi quattro articoli (questione XVII) si discute il problema della possibilità dell'errore tanto nel senso che nell'intelletto.

Parte Prima

LA CONOSCENZA SENSIBILE

QUESTIONE LXXVIII

Delle potenze dell'anima in particolare.

ARTICOLO III. — *Se si debbano distinguere con ragione cinque sensi esterni.*

Si dimostra che i sensi esterni sono cinque in virtù della diversità degli oggetti.

Alcuni riposero la ragione della distinzione e del numero dei sensi esterni nella struttura degli organi nei quali si trova un elemento predominante, come l'acqua, l'aria o qualcosa di simile. Altri invece nella natura del mezzo, il quale o è congiunto (all'organo) o è estrinseco, come l'aria, l'acqua o qualcosa di analogo. Altri infine nella diversa natura delle qualità sensibili, secondo che si tratta della qualità d'un corpo semplice oppure della qualità risultante da una combinazione.

Ma nessuna di queste tesi è accettabile. Infatti le potenze non esistono per gli organi, ma gli organi per le potenze: onde la diversità delle potenze non deve desumersi dalla diversità degli organi; ma la natura produce la diversità negli organi per adattarli alla diversità delle potenze. Similmente la natura adattò ai diversi sensi diversi mezzi, secondo che era conveniente agli

atti delle potenze. Circa poi la natura delle qualità sensibili, non appartiene al senso ma all'intelletto di conoscerla.

La ragione dunque del numero e della distinzione dei sensi esterni si deve desumere da ciò che propriamente e intrinsecamente appartiene al senso.

Ora il senso è una potenza passiva (1) la cui natura è di essere modificata dal sensibile esterno. Sicché il senso percepisce propriamente il sensibile esterno capace di modificarlo e dalla diversità di questo trae origine la distinzione delle potenze sensitive.

---

(1) S. Tommaso ha ricevuto da Aristotele la teoria della passività del senso, la quale non esclude qualsiasi azione da parte della facoltà di sentire, ma enuncia soltanto questo: il senso è una potenza che per passare all'atto ha bisogno dell'azione del sensibile esterno, che esiste in atto fuori del senso. Ma il senso non *patisce* soltanto dall'esterno; esso agisce altresí, o meglio *reagisce*, manifestando la sua natura incorporea. Per Aristotele il senso accoglie le forme sensibili indipendentemente dalla materia, come la cera prende il segno del sigillo senza il ferro o l'oro (*De Anima*, 424 a, 17-24); e cosí l'atto del sensibile e l'atto di colui che sente vengono a formare un solo atto. Per S. Tommaso l'azione del senso dovrebbe essere ancora piú manifesta, e non lo è. Egli infatti accentua il principio che « *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* » e distingue una duplice modificazione, naturale e spirituale, rivendicando quest'ultima al senso, il quale perciò non riceve la forma del sensibile esterno, ma la sua *specie* o somiglianza. Questa, anzicché *ricevuta*, dovrebbe dirsi *prodotta* dal senso, perché, essendo immateriale, non può provenire dal sensibile esterno, secondo l'altro noto principio « *operari sequitur esse* ». Per me non c'è dubbio che S. Tommaso abbia concepito la specie sensibile come un momento dell'attività del senso, ciò che risulta chiaramente da un passo esplicito (quest. LXXXV, art. 2) — come si vedrà piú innanzi — dove distinguendo tra azione transitoria e azione immanente, come il vedere e l'intendere, dice che la forma secondo la quale la vista vede è la somiglianza della cosa visibile. Senonché la preoccupazione di salvare l'oggettività della conoscenza sensibile gli fece respingere la concezione agostiniana della sensazione come prodotto dell'attività interiore dell'anima sugli stimoli occasionali del corpo, e gli fece dire che il senso, a differenza dell'intelletto, è interamente passivo, perché il sensibile esterno, esistendo in atto fuori dell'anima, basta a far passare il senso dalla potenza all'atto. (Cfr. piú imanzi · Quest. LXXIX, art. III).

Bisogna però distinguere una duplice modificazione: una naturale, l'altra spirituale. La modificazione naturale è quella nella quale la forma dell'oggetto che produce la modificazione viene ricevuta nell'ente che la subisce secondo il suo essere naturale, come il calore nel corpo riscaldato. La modificazione spirituale invece è quella nella quale la forma dell'oggetto che produce la modificazione è ricevuta secondo l'essere spirituale dall'ente modificato; come la forma del colore nella pupilla, la quale non diventa colorata in seguito alla modificazione. Ora per l'operazione del senso si richiede la modificazione spirituale, per mezzo della quale sorge nell'organo di senso la presenza cosciente della forma sensibile (1). Altrimenti, se bastasse la sola modificazio-

(1) « Intentio formae sensibilis »: la parola *intentio* in S. Tommaso ha parecchi significati, ma in quasi tutti gli usi è implicito il significato generale, diversamente applicato, di maniera di essere interiore all'anima, di presenzialità cosciente di realtà spirituale opposta alla realtà materiale. Non credo che interpretino esattamente il pensiero di S. Tommaso coloro che nelle parole « *intentio formae sensibilis* » hanno voluto vedere una maniera di essere rappresentativa della forma sensibile, cioè l'immagine fedele di essa nella coscienza. È vero che a questa interpretazione si è facilmente condotti dal fatto che la parola « *intentio* » è adoperata anche come sinonimo di « *species* » e di « *similitudo objecti* ». Ma se « intentio » significasse la *rappresentazione* della cosa nella coscienza, S. Tommaso non avrebbe insistito nel sostenere che quello che il senso conosce non è la *species*, ma il sensibile esterno stesso attraverso la *species*, la quale perciò è « *id quo, non id quod cognoscit sensus* ». La rappresentazione è un fatto posteriore alla percezione sensoriale: di essa si può dire se sia simile o no all'oggetto della percezione. Ma quando si dice che la percezione sorge per mezzo della « *species seu similitudo objecti* » non si deve intendere altro che questo: l'essere interiore o spirituale o immateriale del sensibile è la *conditio sine qua non* della sua conoscibilità, cioè « *est id quo sensus cognoscit* ». Affinché il sensibile esterno, ossia la cosa materiale, diventi conoscibile dal senso, bisogna che si smaterializzi, che acquisti cioè una maniera di essere diversa dalla materialità; e questa è la *intentio*. La quale in senso largo implica una somiglianza col sensibile esterno, perché è un modo di essere nella coscienza dello stesso sensibile. Questa somiglianza può essere solo postulata non dimostrata, in quanto si postula che la coscienza

ne naturale per l'operazione sensitiva, tutti i corpi naturali sentirebbero mentre subiscono un'alterazione.

Però in alcuni sensi si riscontra soltanto una modificazione spirituale, come nella vista (1). In altri poi insieme alla modificazione spirituale trovasi anche la naturale; o soltanto da parte dell'oggetto o anche da parte dell'organo. Da parte dell'oggetto si riscontra la modificazione naturale, secondo un cambiamento spaziale, come nel suono, che è l'oggetto dell'*udito*: infatti il suono è prodotto dalla percussione e dalla vibrazione dell'aria. Oppure la modificazione avviene secondo una alterazione, come nell'odore, che è l'oggetto dell'*olfatto*: occorre infatti che il corpo sia alterato in qualche modo dal caldo, affinché emani l'odore. Da parte poi dell'organo, la modificazione naturale avviene nel *tatto* e nel *gusto*: giacché la mano si riscalda toccando corpi caldi (2), e la lingua viene umettata dall'umidità dei sapori. Gli organi invece dell'olfatto e dell'udito non su-

— *immutatio spiritualis* — non falsifichi il reale, che si presuppone esterno ad essa. Anzi, come si vedrà più avanti, sul naturale ordinamento delle potenze spirituali al loro oggetto S. Tommaso fonda il concetto della verità e dell'errore.

(1) L'analisi della sensibilità che ci presenta S. Tommaso si fonda sopra nozioni rudimentali di fisiologia e di fisica, che non erano ancora sorte come scienze sperimentali. S. Tommaso non è mai al di sotto della cultura scientifica del suo tempo; ma il suo interesse mentale, essendo di ordine metafisico, gli fa trascurare l'analisi obiettiva dei fenomeni e, dall'apparenza sensoriale empiricamente accertata, lo solleva verso i princípi generali di spiegazione della realtà. Cosí non deve far meraviglia se egli non trova lo stimolo fisico delle sensazioni visive e non ravvisa alcuna modificazione naturale nell'organo della vista nell'atto di vedere. Non gli si può far torto di questa lacuna, come non gli si può rimproverare di non aver scoperto il principio di inerzia, che implica l'abbandono della dinamica aristotelica.

(2) La moderna psicofisiologia ha distinto la sensibilità termica dalla tattile. Ma S. Tommaso attribuisce al tatto la sensazione della temperatura, indotto dall'apparenza sensoriale, perché è la stessa superficie sensitiva quella che prova la qualità sensibile del caldo e del contatto.

biscono alcuna modificazione naturale nel sentire se non *per accidens* (1).

La vista, appunto perché è senza modificazione naturale sia dell'organo che dell'oggetto, è massimamente spirituale, il piú perfetto di tutti i sensi e il piú generale (2). Dopo la vista viene l'udito, indi l'olfatto, nel quale trovasi la modificazione naturale da parte dell'oggetto. Il movimento spaziale infatti è piú perfetto e naturalmente anteriore al movimento di alterazione, come è dimostrato nel libro VIII della *Fisica*. Il tatto poi e il gusto sono massimamente materiali. Perciò gli altri tre sensi non si esercitano con un mezzo congiunto, che produrrebbe una modificazione naturale nell' organo, come avviene nei suddetti due sensi.

OBIEZIONE I. - La grandezza, la figura ed altre qualità che si dicono *sensibili comuni*, non sono sensibili *per accidens*, ma al contrario esse si dividono nel libro II del *De Anima*. Ora la diversità degli oggetti richiede da sé la diversità delle potenze. Dunque poiché la grandezza e la figura differiscono dal colore piú del suono, ne consegue che vi dev'essere una potenza sensitiva per la conoscenza della grandezza o della figura, diversa con maggior ragione che non siano diverse le potenze del colore e del suono.

Si risponde che la grandezza, la figura e consimili

---

(1) L'esclusione della modificazione fisiologica nell'organo dell'udito si spiega facilmente per mezzo dell'analogia con l'organo della vista. Non si comprende invece l'esclusione della modificazione fisicochimica nell'organo dell'olfatto nella sensazione dell'odore, tanto piú che l'analogia con il gusto avrebbe dovuto suggerire l'ipotesi d'una modificazione organica anche nell'olfatto, giacchè la sensazione dell'odore è impedita quando l'organo è indisposto.

(2) Infatti noi traduciamo spontaneamente, fin dov'è possibile, nei contenuti visivi le indicazioni degli altri sensi; onde la vista diventa come il comune denominatore dei sensi esterni.

qualità che si dicono *sensibili comuni* sono *medie* tra i sensibili *per accidens* e i *sensibili propri*, che sono oggetto dei sensi. Infatti i sensibili propri modificano il senso direttamente (*primo et per se*), perché sono qualità che producono un'alterazione. Ma i sensibili comuni si riducono tutti alla quantità. Quanto alla grandezza e al numero, è evidente che sono una specie della quantità. La figura poi è una qualità della quantità, perché essa consiste nell'essere una limitazione della grandezza. Il movimento e la quiete invece vengono percepiti secondo che il soggetto trovasi in uno o piú stati in rapporto alla grandezza o alla distanza spaziale, se si tratta di movimenti di accrescimento oppure di movimento locale; o anche in rapporto alle qualità sensibili, come nel movimento di alterazione: sicché sentire il movimento e la quiete è in certo modo sentire l'uno e i molti. Ora la quantità è il soggetto prossimo della qualità che produce alterazione, come la superficie rispetto al colore. Perciò i sensibili comuni non muovono il senso direttamente, ma in virtú della qualità sensibile, come la superficie in virtú del colore (1).

(1) La distinzione tra sensibili comuni e propri è di Aristotele. S. Tommaso vi aggiunge la riduzione dei sensibili comuni alla quantità e, invece di farne oggetto del senso comune, come pensò Aristotele, ossia oggetto della facoltà generica di sentire non differenziata nei diversi sensi, li concepí in rapporto ai sensi esterni non come oggetto diretto di questi, bensí come oggetto indiretto, perchè connessi coi sensibili propri. Quindi in questo punto c'è un progresso sulla psicologia aristotelica, in quanto invece di assegnare la percezione della estensione al generico senso comune, se ne fa un oggetto indiretto del senso della vista. Su questa via ha progredito la psicologia moderna, liberando le sensazioni di forma e di grandezza dal semplicismo nativistico della vecchia psicologia, che le riteneva come sensazioni semplici e le attribuiva senz'altro alla vista, e concependole invece come il risultato di una costruzione spontanea di sensazioni ottiche e muscolari oppure tattili e muscolari. Cosí mentre si è salvata l'esigenza tomistica di considerare p. es. la forma spaziale come un oggetto, benché indiretto, della vista, si è approfondita l'analisi dei sensibili

OBIEZIONE II. - Ad un senso appartiene una sola coppia di opposti; alla vista p. es. il bianco e il nero. Ma il tatto conosce molti opposti: il caldo e il freddo, l'umido e il secco, ecc. Perciò non è un solo senso, ma piú sensi. Dunque i sensi sono piú di cinque.

Si risponde che, come sembra che dica il Filosofo nel libro II del *De Anima,* il senso del tatto è uno per il genere, ma si divide in molti sensi secondo la specie; e per questo conosce diversi opposti. Questi sensi tuttavia non sono separati tra loro secondo l'organo, ma si accompagnano per tutto il corpo; e perciò la loro distinzione non è evidente.

Il gusto, che percepisce il dolce e l'amaro, si accompagna al tatto nella lingua, e non per tutto il corpo; e perciò facilmente si distingue dal tatto.

Tuttavia potrebbe dirsi che tutti questi opposti, singolarmente presi convengono in un genere prossimo, e tutti insieme in un genere comune, che è oggetto del tatto secondo un comune rapporto. Ma questo genere comune è ignoto, com'è ignoto il genere prossimo del caldo e del freddo (1).

---

comuni, i quali sono tali solo perché si presentano come la risultante di un'associazione di piú sensi, la quale non sarebbe stata concepita, se non si fosse scoperta la sensibilità muscolare come sensibilità specifica del movimento, che si associa tanto alla vista che al tatto, e rende possibili le sensazioni dello spazio visivo e tattile. Ma S. Tommaso era ben lontano dal concepire una sensibilità specifica per le sensazioni di movimento, perché, come s'è visto, appoggia la sua psicologia delle sensazioni sopra una fisiologia molto rudimentale.

(1) Da ciò si desume chiaramente che la distinzione dei cinque sensi esterni per S. Tommaso è empirica, non assoluta. Essa è relativa allo stato delle cognizioni che allora si avevano sulla sensibilità e sugli organi dei sensi. Ma S. Tommaso non esclude la possibilità di altri sensi, anzi ne ammette l'ipotesi come probabile, quando dice che il tatto può essere considerato come un genere che ha sotto di sé delle specie. Senonché è costretto a dichiarare il limite delle cognizioni possedute in tale materia, quando dice essere ignoto il genere prossimo del caldo e del freddo.

ARTICOLO IV. — *Se si debbano distinguere i sensi interni.*

Si dimostra che i sensi interni sono quattro: il senso comune, l'immaginazione, l'estimativa e la memoria.

Poiché la natura non vien meno in ciò ch'è necessario, bisogna che le azioni dell'anima sensitiva siano tante, quante sono bastevoli alla vita dell'animale perfetto. E di queste azioni tutte quelle che non si possono ridurre ad un solo principio, richiedono diverse potenze: la potenza non essendo altro che il principio prossimo dell'operazione dell'anima.

Ora bisogna considerare che alla vita dell'animale perfetto si richiede non solo l'apprensione della cosa in relazione alla presenza del sensibile, ma anche in assenza del sensibile stesso. Se fosse altrimenti, poiché l'animale si muove ed agisce in seguito all'apprensione, non si muoverebbe a cercare quello che è assente, mentre si vede il contrario specialmente negli animali perfetti, che si muovono con moto progressivo, perché si muovono verso qualche cosa ch'è stato appreso, pur non essendo presente. Bisogna dunque che l'animale per mezzo dell'anima sensitiva riceva non soltanto le specie dei sensibili, quando viene modificato dalla presenza di questi, ma le ritenga altresí e le conservi. Ora il ricevere e il ritenere negli esseri corporei si riducono a princípi diversi: perché i corpi umidi ricevono bene e conservano male, mentre nei corpi secchi avviene il contrario. Onde, poiché la potenza sensitiva è l'atto di un organo corporeo, bisogna che la potenza che riceve le specie sensibili sia diversa da quella che le conserva.

Inoltre si deve considerare che se l'animale si movesse soltanto a causa di ciò che diletta o contrista il senso, non sarebbe necessario porre nell'animale se non l'apprensione delle forme che percepisce il senso e per le quali prova piacere o ripugnanza. Ma è necessario che

l'animale cerchi od eviti alcune cose, non soltanto perché sono convenienti o meno in rapporto al sentire, ma anche per alcune altre comodità e utilità oppure per evitare danni: cosí la pecora che vede arrivare il lupo fugge non per la ripugnanza del colore o della figura, ma come se vedesse il suo naturale nemico, e similmente l'uccello raccoglie la pagliuzza, non perché è dilettevole al senso, ma perché è utile a costruire il nido. È necessario dunque che l'animale percepisca siffatti stati interiori (1), che non percepisce il senso esteriore. E di questa percezione bisogna ammettere un diverso altro principio: giacché la percezione delle forme sensibili deriva dalla modificazione prodotta da una realtà sensibile, mentre cosí non è della percezione delle suddette realtà minori.

Cosí adunque per la percezione delle forme sensibili è ordinato il *senso proprio* ed il *senso comune,* la cui distinzione sarà chiarita piú innanzi. Per ritenere o conservare queste forme è ordinata la *fantasia* ovvero la *immaginazione,* che sono la stessa cosa: poiché la fantasia o immaginazione è una specie di tesoro delle forme percepite dal senso. Ad apprendere poi gli stati coscienti non ricevuti dai sensi è indirizzata l'*estimativa,* e per conservarli poi c'è la *memoria,* ch'è come il tesoro di siffatte intuizioni (2). Del che c'è un indizio nel

(1) *Intentiones*: come si è osservato in una nota precedente, la parola *intentio* indica sempre una realtà psichica. Qui sta ad indicare le reazioni generali del sentimento e della tendenza accompagnate dalla coscienza.

(2) La coscienza percepisce non solo i sensibili esterni ma anche i propri stati interni. Nella percezione interna la coscienza non si distingue dalla cosa percepita, ma s'identifica con essa: perciò la stessa parola « *intentio* » esprime giustamente tanto lo stato attuale di coscienza quanto la sua rievocazione come percezione già avuta, ossia come intuizione.

fatto che negli animali la memoria ha origine da una intuizione di questa specie, p. es. da ciò ch'è nocivo o utile. E la stessa coscienza del passato, che appartiene alla memoria, va annoverata tra siffatte intuizioni.

Si deve considerare poi che, per quel che concerne le forme sensibili, non c'è differenza tra l'uomo e gli altri animali: allo stesso modo infatti vengono modificati dai sensibili esterni. Ma c'è differenza per quel che riguarda le predette intuizioni: poiché gli altri animali hanno siffatte intuizioni solamente per una specie d'istinto naturale; l'uomo invece le coglie per una certa inferenza. E perciò quella potenza che negli altri animali dicesi *estimativa* naturale, nell'uomo si chiama *cogitativa,* siccome quella che scopre siffatte intuizioni per una specie d'inferenza. Per la qual cosa si chiama anche *ragione particolare,* alla quale i medici assegnano un determinato organo, cioè la parte ch'è in mezzo alla testa: essa infatti sintetizza le intuizioni individuali, come la ragione intellettiva organizza le intuizioni universali.

Rispetto poi alla memorativa, l'uomo non solo ha la memoria, come gli altri animali, consistente nella pronta rievocazione del passato; ma anche la *reminiscenza,* ch'è ricerca attiva della memoria del passato, consistente in una specie d'inferenza sillogistica dalle intuizioni individuali.

Avicenna (1) ammise una quinta potenza, media tra l'estimativa e l'immaginativa, la quale compone e divide le forme immaginate, come p. es. quando dalle forme immaginate dell'oro e della montagna componiamo una sola forma d'una montagna d'oro, che non abbiamo mai

(1) Avicenna, filosofo arabo (980-1036), sulla scorta di Aristotele, per la maggior parte tradotto in arabo, fece un'analisi minuta dell'organismo della funzione conoscitiva.

vista. Ma questa operazione non si manifesta negli animali diversi dall'uomo, al quale basta per questo la virtú immaginativa. Anche Averroè (1) nel suo libro *Sul senso e i sensibili* attribuí all'immaginazione questa operazione. Cosí non è necessario ammettere se non quattro potenze interiori dell'anima sensitiva: cioè il senso comune, l'immaginazione, l'estimativa e la memoria.

Obiezione I. - Là dove basta il senso proprio ed esteriore non occorre porre alcuna potenza conoscitiva interiore. Ora per giudicare intorno ai sensibili, bastano i sensi propri ed esterni; infatti ogni senso giudica intorno all'oggetto proprio. Similmente sembrano essere sufficienti a percepire i propri atti: giacché, essendo l'azione del senso in certo modo intermedia tra la potenza e l'oggetto, sembra che la vista possa percepire la propria visione molto piú del colore, perché le è piú vicina; e cosí dicasi degli altri sensi. Dunque non è affatto necessario ammettere una potenza interiore chiamata senso comune.

Si risponde che il senso proprio giudica intorno al sensibile proprio, distinguendolo dagli altri che cadono sotto lo stesso senso, come p. es. distinguendo il bianco dal nero o dal verde. Ma la distinzione del bianco dal dolce non può essere fatta nè dalla vista né dal gusto; perché chi distingue tra due cose bisogna che le conosca entrambe. Dunque il giudizio di distinzione deve appartenere al senso comune, al quale vanno riferite, come a termine comune, tutte le percezioni dei sensi, dal quale sono appresi altresí gli atti dei sensi, come quando uno sa di vedere. Questo infatti non appartiene al

(1) Averroè (1126-1198), filosofo della Spagna musulmana, è uno dei maggiori commentatori arabi di Aristotele. È ricordato con onore da Dante (I., IV, 144): « Averrois che il gran commento feo ».

senso proprio, il quale non conosce altro che la forma sensibile dalla quale è modificato. In questa modificazione si compie la visione, e a questa modificazione ne segue un'altra nel senso comune, il quale apprende la visione.

OBIEZIONE II. - L'intelletto dipende dal senso meno di qualsiasi potenza dell'anima sensitiva. Ma l'intelletto non conosce niente, senza riceverlo dal senso: onde nel primo libro degli *Analitici Posteriori* è detto che *a chi manca un senso, manca una scienza*. Dunque molto meno deve ammettersi che vi sia una potenza nell'anima sensitiva la quale apprenda le intuizioni che non percepisce il senso, e ch'è chiamata l'*estimativa*.

Si risponde che benché l'operazione intellettiva tragga origine dal senso, tuttavia nella cosa appresa per mezzo del senso l'intelletto conosce molte cose che il senso non può percepire. Lo stesso dicasi dell'estimativa, benché in grado inferiore.

Parte Seconda

LA CONOSCENZA INTELLETTUALE

QUESTIONE LXXIX

Delle potenze intellettive.

ARTICOLO I. — *Se l'intelletto sia una potenza dell'anima.*

Si dimostra che l'intelletto è una potenza dell'anima.

È necessario affermare che l'intelletto è una potenza e non la stessa essenza dell'anima. Infatti soltanto in quell'ente nel quale l'operazione è lo stesso essere si verifica che l'immediato principio dell'azione è la stessa essenza dell'essere operante: giacché l'essenza sta all'essere come la potenza sta all'operazione che ne è il proprio atto (1). Ora solo in Dio l'operazione dell'intendere è lo stesso essere. Dunque in Dio soltanto l'intelletto è la stessa sua essenza: nelle altre creature intellettuali invece l'intelletto è una potenza dell'essere intelligente.

ARTICOLO II. — *Se l'intelletto sia una potenza passiva.*

Si dimostra che l'intelletto è una potenza passiva.

Il *Filosofo* nel libro III del *De Anima* dice che l'*intendere è una specie di patire*. Ora il patire ha tre si-

(1) Ossia: l'operazione è l'atto proprio della potenza, come l'essere è l'atto dell'essenza.

gnificati. Il primo, ch'è il piú proprio, consiste in ciò che un essere viene privato di ciò che gli conviene per natura o per inclinazione propria, come quando l'acqua perde la freschezza per il calore, oppure quando l'uomo si ammala o si rattrista. Il secondo è meno proprio e si ha quando si dice che uno patisce in quanto gli si toglie qualcosa, gli convenga o no. In questo senso patisce non solo chi si ammala, ma anche chi guarisce; non solo chi si rattrista, ma anche chi si rallegra; e in generale chiunque subisce un cambiamento qualsiasi. In terzo luogo si dice comunemente che uno patisce quando, essendo in potenza a ricevere una cosa, riceve quello a cui era in potenza, senza perdere nulla. Secondo questo significato tutto ciò che passa dalla potenza all'atto, può dirsi che patisce anche se si perfeziona. In questo senso il nostro intendere è un patire. E la ragione è la seguente. L'operazione dell'intelletto ha per oggetto l'ente in universale. Ora la questione se l'intelletto sia in atto o in potenza si risolve in quella del rapporto dell'intelletto con l'ente universale.

C'è un intelletto il quale sta all'ente universale come l'atto di tutto l'essere: tal'è l'intelletto divino, ch'è la essenza di Dio, nella quale originalmente e virtualmente preesiste tutto l'essere come nella prima causa. Perciò l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro.

D'altra parte nessun intelletto creato si può considerare come l'atto in rapporto a tutto l'ente universale, altrimenti sarebbe un ente infinito. Per la qual cosa ogni intelletto creato, appunto perchè tale, non è l'atto di tutti gl'intelligibili, ma sta a questi come la potenza sta all'atto.

Il rapporto della potenza all'atto è duplice. V'è infatti una potenza la quale è sempre resa perfetta dal-

l'atto, come la materia dei corpi celesti. V'è poi una potenza, che non è sempre in atto, ma passa dalla potenza all'atto, come avviene negli enti che si generano e si corrompono. Ora l'intelletto angelico è sempre in atto rispetto ai propri intelligibili, per la vicinanza al primo intelletto, ch'è atto puro. Ma l'intelletto umano, ch'è l'ultimo nella gerarchia degl'intelletti e perciò massimamente lontano dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agl'intelligibili, e all'inizio è *come una tavola rasa nella quale nulla è scritto,* come dice il *Filosofo* nel libro III del *De Anima* (1). Del che si ha la prova evidente nel fatto che da principio siamo intelligenti solo in potenza, e dopo diventiamo intelligenti in atto.

È chiaro dunque che il nostro intendere è *una specie di patire* secondo il terzo significato della parola. E per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva.

Articolo III. — *Se si debba ammettere l'intelletto agente.*

Si dimostra che è necessario ammettere l'intelletto agente.

Platone opinava che non vi fosse alcuna necessità di ammettere l'intelleto agente per la formazione dell'intelligibile in atto, ma solo forse per offrire il lume intelligibile all'essere intelligente. Platone infatti ammise che le forme delle cose naturali sussistessero senza materia, e fossero per conseguenza intelligibili; perché una cosa è intelligibile in atto, appunto in quanto è immateriale. E tali forme chiamò *specie* o *idee*: dalla cui

(1) Questo intelletto Aristotele (*De Anima*, lib. 3°, IV, 3) chiama intelletto *possibile*.

partecipazione diceva altresí che si forma la materia dei corpi per la costituzione naturale degl'individui nei generi e nelle specie loro propri, di cui il nostro intelletto può acquistare la scienza.

Aristotele al contrario non ammise che le forme delle cose naturali sussistessero senza materia. Siccome le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto, ne segue che le nature o forme delle cose sensibili, che noi intendiamo, non sono intelligibili in atto. Ora niente può passare dalla potenza all'atto se non per opera di un ente già in atto: cosí il senso passa dalla potenza all'atto in virtú del sensibile in atto. Occorreva dunque ammettere da parte dell'intelletto una potenza, la quale formasse gl'intelligibili in atto per mezzo dell'astrazione delle specie dalle condizioni materiali. Ed è questa la necessità di ammettere l'intelletto agente.

OBIEZIONE I. - Sembra non essere necessario ammettere l'intelletto agente. Infatti come sta il senso al sensibile, cosí sta il nostro intelletto all'intelligibile. Ma dal fatto che il senso è in potenza rispetto al sensibile, non ne segue che si deve ammettere il senso agente, perché basta il senso passivo soltanto. Dunque, siccome l'intelletto nostro è in potenza rispetto all'intelligibile, non si richiede l'intelletto agente, ma basta il solo intelletto possibile.

Si risponde osservando che i sensibili esistono in atto fuori dell'anima: perciò non si richiede il senso agente (1). Onde risulta chiaro che a differenza dell'anima

(1) In questo punto S. Tommaso è sotto l'influenza dell'oggettività ingenua della conoscenza sensibile, quale fu ammessa da Aristotele, per cui l'intelligibile ed il sensibile non stanno sullo stesso piano di realtà. Nella conoscenza intellettuale il realismo si raffina, si libera dall'esteriorità dell'intelligibile in atto: questo non preesiste all'intelletto agente, ma è il termine della sua attività astraente. Perciò l'in-

vegetativa, le cui potenze sono tutte attive, le potenze dell'anima sensitiva sono tutte passive; mentre quelle dell'anima intellettiva sono in parte attive e in parte passive.

OBIEZIONE II. - La somiglianza dell'agente viene ricevuta dal paziente secondo la natura di questo. Ora l'intelletto possibile è una potenza immateriale. Dunque la sua immaterialità è sufficiente perché in esso siano ricevute immaterialmente le forme. Ma una forma in tanto è intelligibile in atto in quanto è immateriale. Dunque non vi è alcuna necessità di ammettere l'intelletto agente perché renda le forme intelligibili in atto.

Si risponde dicendo che è vero che la somiglianza dell'agente è ricevuta dal paziente secondo la diversa natura di questo, a patto però che esista l'agente. Ma se l'agente non preesiste, la natura del paziente non produce nulla. Ora l'intelligibile in atto non è una realtà

---

telligibile in atto esiste solo nell'intelleto, mentre il sensibile esterno è di per se stesso un ente in atto, che fa passare il senso dalla potenza all'atto.

Col progredire della psicologia delle sensazioni e della gnoseologia, il sensibile ha perduto il privilegio di essere un ente in atto indipendentemente dall'attività del senso. Come già si è osservato, (Quest. LXXVIII, art. 3°, nota 1ª) il senso, modificato dal sensibile, manifesta la sua natura immateriale ed attiva, perché il sentire importa un'azione immanente che avviene secondo la somiglianza (*species*) del sensibile esterno. Ora il sensibile esterno, postulato da S. Tommaso, ha perduto ogni qualità e realtà indipendente per diventare un momento della sensazione, un limite dell'attività funzionale del senso, ch'è sempre formale e suppone un contenuto ch'essa non produce, ma riduce alla forma di essere nella conoscenza. In ogni sensazione c'è uno stimolo fisiologico, che la coscienza sensitiva trasforma in qualità sensibile; ma tra lo stimolo ed il contenuto della sensazione non c'è identità. Lo stimolo fisiologico è inseparabile dalla sensazione; e come momento distinto nella genesi della sensazione è conosciuto solamente attraverso questa. È l'analisi cosciente quella che sdoppia l'immediatezza della sensazione in un atto psichico e in uno stimolo fisico, in una forma e in un contenuto, che gnoseologicamente sono inseparabili, pur essendo eterogenei.

esistente nella natura delle cose, per quanto si riferisce alla natura delle cose sensibili, le quali non sussistono se non nella materia. Perciò l'immaterialità dell'intelletto possibile non basterebbe ad intendere se non intervenisse l'intelletto agente, il quale forma l'intelligibile in atto per mezzo dell'astrazione.

Articolo IV. — *Se l'intelletto agente appartenga all'anima.*

Si dimostra che l'intelletto agente appartiene all'anima nostra.

L'intelletto agente del quale parla Aristotele appartiene all'anima. E si dimostra cosí. È necessario ammettere al disopra dell'anima intellettiva umana un intelletto superiore dal quale l'anima riceva la virtú di intendere. Tutto ciò infatti che riceve qualche cosa e che è mobile ed imperfetto, presuppone prima di sé un essere che sia tale per essenza, che sia immobile e perfetto. Ora l'anima umana dicesi intellettiva in quanto partecipa della virtú intellettuale: e ciò è evidente dal fatto che non è intellettiva nella sua totalità ma secondo una parte soltanto di sé. Inoltre perviene all'intelligenza della verità con un certo discorso e movimento, argomentando cioè. Ha altresí un'intelligenza imperfetta; sia perché non intende tutto, sia perché in ciò che intende, passa dalla potenza all'atto. Bisogna dunque che vi sia un intelletto piú alto dal quale l'anima sia aiutata ad intendere.

Alcuni sostennero che tale intelletto, separato come sostanza, fosse l'intelletto agente, il quale illuminando i fantasmi li rende intelligibili in atto. Ma ammesso pure che esista un tale intelletto agente separato, si deve tuttavia sempre ammettere nell'anima stessa una certa vir-

tú comunicata da siffatto intelletto superiore, per mezzo della quale l'anima umana forma gl'intelligibili in atto. Cosí anche nelle altre cose naturali perfette, oltre le universali cause agenti, vi sono delle virtú appropriate alle singole cose perfette, derivate dagli agenti universali: infatti il sole da solo non genera l'uomo, ma vi è nell'uomo la virtú generativa dell'uomo; cosí pure negli altri animali perfetti. Ora negli esseri inferiori non vi è nulla di piú perfetto dell'anima umana. Dunque bisogna ammettere che in essa vi sia una virtú derivata dall'intelletto superiore, per mezzo della quale possa illuminare i fantasmi. E questo ci è noto anche dall'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre le forme universali dalle condizioni particolari, nel che consiste la formazione dell'intelligibile in atto. Ora nessuna azione conviene ad un essere se non in virtú d'un principio formalmente inerente ad esso, come si è detto innanzi a proposito dell'intelletto possibile. Dunque bisogna ammettere che la virtú ch'è il principio di quest'azione sia una potenza dell'anima. Perciò Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, ch'è qualcosa ricevuto nell'aria. Platone poi paragonò al sole l'intelletto separato che opera la sua impronta nell'anima nostra, come dice Temistio nel commento del terzo libro del *De Anima*. Ma l'intelletto separato, secondo la testimonianza della nostra fede, è lo stesso Dio, che è creatore dell'anima e nel quale soltanto questa raggiunge la beatitudine. Dunque da Lui l'anima umana riceve il lume intellettuale, secondo il verso del Salmo: « *È segnato sopra di noi il lume del Tuo volto, o Signore* ».

Obiezione. - L'agente ed il paziente bastano ad agire. Perciò se tanto l'intelletto possibile, ch'è una potenza passiva, quanto l'intelletto agente, ch'è una po-

tenza attiva, appartenessero all'anima nostra, ne seguirebbe che l'uomo potrebbe intendere sempre che volesse, ciò ch'è manifestamente falso. Dunque l'intelletto agente non fa parte dell'anima nostra.

Si risponde osservando che se l'intelletto agente fosse rispetto all'intelletto possibile come l'oggetto agente rispetto alla potenza, come p. es. il visibile in atto in rapporto alla vista; ne seguirebbe che noi dovremmo subito tutto comprendere, essendo l'intelletto agente il mezzo che rende tutto intelligibile. Invece non si riferisce all'intelletto possibile come un oggetto, ma come quello che rende gli oggetti in atto: alla qualcosa si richiede, oltre l'intelletto agente, la presenza dei fantasmi e la buona disposizione delle potenze sensitive e l'esercizio in siffatto lavoro; giacché per la comprensione di una cosa si comprendono anche altre cose, come attraverso i termini si comprendono le proposizioni e per mezzo dei primi princípi le conclusioni. E a questo riguardo non importa se l'intelletto agente sia una parte dell'anima o qualcosa di separato.

Articolo V. — *Se l'intelletto agente sia unico in tutti gli uomini.*

L'intelletto agente non è unico in tutti gli uomini.

Il *Filosofo* nel 3° libro del *De Anima* paragona l'intelletto agente alla luce. Ora la luce non è la medesima nelle diverse cose illuminate. Dunque l'intelletto agente non è il medesimo nei diversi uomini.

La verità di questa questione dipende dalle cose già dette. Infatti se l'intelletto agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, esso sarebbe unico in tutti gli uomini. E questo appunto intendono

coloro che sostengono la tesi dell'unità dell'intelletto agente.

Ma se l'intelletto attivo appartiene all'anima come una potenza della medesima, bisogna ammettere piú intelletti agenti secondo la pluralità delle anime, le quali si moltiplicano secondo la molteplicità degli uomini, come si è detto dinanzi (1), poiché è impossibile che una sola e medesima potenza appartenga a soggetti numericamente diversi.

OBIEZIONE I. - Sembra che l'intelletto agente sia unico in tutti gli uomini. Niente infatti che è separato dal corpo si moltiplica secondo la molteplicità dei corpi. Ma l'intelletto agente è *separato,* come è detto nel libro III del *De Anima.* Dunque non si moltiplica secondo la molteplicità dei corpi degli uomini, ma è unico in tutti.

Si risponde dicendo che il *Filosofo* dimostra che l'intelletto agente è separato dal fatto che l'intelletto possibile è separato, perché, com'egli dice, l'agente è piú nobile del paziente. Ora l'intelletto possibile si dice separato, perchè non è l'atto di alcun organo corporeo. Dunque anche in questo modo si può dire che l'intelletto agente sia *separato,* non già in quanto sia una sostanza separata.

OBIEZIONE II. - L'intelletto agente forma l'universale, che si definisce l'uno nei molti. Ora ciò ch'è causa dell'unità, tanto piú dev'essere unico. Dunque l'intelletto agente è unico in tutti.

Si risponde dicendo che l'intelletto agente produce l'universale per mezzo dell'astrazione dalla materia. Ora

(1) Questione LXXVI, art. II « Se il principio intellettivo si moltiplichi secondo la moltiplicazione dei corpi ».

per astrarre non occorre che sia unico in tutti gli esseri intelligenti, ma basta che sia unica in tutti la funzione ossia l'abitudine a tutte le cose da cui astrae l'universale, rispetto alle quali l'universale è uno. E questa è la funzione dell'intelletto agente in quanto è immateriale.

OBIEZIONE III. - Tutti gli uomini convengono nelle prime concezioni dell'intelletto. Ora l'assenso a queste è dato dall'intelletto agente. Dunque convengono tutti in un solo intelletto agente.

Si risponde dicendo che tutti quegli esseri che appartengono alla stessa specie, comunicano nell'azione che esprime la natura della specie e per conseguenza anche nella potenza, che è il principio dell'azione; ma non in quanto questa sia numericamente la stessa in tutti.

Ora conoscere i primi intelligibili è un'azione conseguente la specie umana. Dunque bisogna che tutti gli uomini comunichino nella virtú ch'è il principio di questa azione: e questa virtú è l'intelletto agente. Ma non si richiede per altro che sia numericamente la stessa in tutti gli uomini. Bensí si richiede che sia derivata in tutti da un solo principio. Cosí la suddetta comunicazione degli uomini nei primi intelligibili dimostra la unità dell'intelletto separato, che Platone paragonò al sole, non già l'unità dell'intelletto agente che Aristotele paragonò alla luce (1).

(1) La questione del rapporto tra intelletto attivo e intelletto passivo nella funzione conoscitiva e del loro significato rispetto all'anima umana è sata una fonte di dispute e d'interpretazioni diverse presso i commentatori greci ed arabi di Aristotele. Le esigenze in contrasto erano due: 1) la distinzione tra intelletto attivo e passivo doveva essere interiore all'anima; 2) l'intelletto attivo che pensa l'universale e fa passare l'intelletto passivo dalla potenza all'atto è indipendente dagli organi corporali e non può per conseguenza appartenere all'anima, ch'è forma d'un corpo particolare.

ARTICOLO VII. — *Se la memoria intellettiva sia una potenza diversa dall'intelletto.*

La memoria intellettiva non è una potenza diversa dall'intelletto.

La natura della memoria consiste nel tesaurizzare ossia nel conservare le specie delle cose. Questa funzione viene attribuita dal *Filosofo* nel libro III del *De Anima* all'intelletto. Dunque la memoria intellettiva non è una potenza diversa dall'intelletto.

Infatti, come si è detto precedentemente (1), le potenze dell'anima si distinguono secondo la diversità degli oggetti; appunto perché la natura di ciascuna potenza consiste in una relazione determinata col proprio oggetto. Si è anche dimostrato dianzi (2) che se una potenza per sua natura è ordinata ad un oggetto secondo un rapporto generale, non si diversificherà secondo le particolari differenze di quest'oggetto; cosí la potenza visiva che è ordinata al suo oggetto secondo il rapporto del colore, non si distingue per la differenza del bianco e del nero. Ora l'intelletto considera il suo oggetto sotto il rapporto generale di essere; appunto perché l'intelletto possibile è tale che può diventare ogni cosa (*quo*

Il peripatetismo arabo aveva adottato la tesi della separazione dei due intelletti e della trascendenza dell'intelletto attivo rispetto all'anima, ch'è forma del corpo individuale. Se l'intelletto attivo è indipendente dalla materia, esso è identico in tutti gli uomini ed è separato da questi. Averroè si spinse fino a considerare entrambi gli intelletti come separati; ma la tesi piú moderata era quella di Avicenna, che considerava l'intelletto agente come separato e l'intelletto possibile come facente parte dell'anima. S. Tommaso, seguendo in ciò Alberto Magno, concepisce anche l'intelletto agente come una parte dell'anima, e sostiene ch'esso non è unico in tutti gli uomini, ma si moltiplica secondo la molteplicità delle anime, giacché l'intelletto è un'attività intrinseca all'anima, ch'è forma sostanziale del corpo.

(1) Quest. LXXVII, art. 3 « Se le potenze si distinguano per mezzo degli atti e degli oggetti ».

(2) Quest. LIX, art. 4 « Se negli angeli si trovi l'appetito irascibile e concupiscibile ».

est omnia fieri). Dunque nessuna differenza nell'essere importa una differenza nell'intelletto possibile.

Tuttavia si distinguono le potenze dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile: perchè in relazione allo stesso oggetto, la potenza attiva, che fa essere l'oggetto in atto, dev'essere un principio diverso dalla potenza passiva, ch'è mossa dall'oggetto esistente in atto. In tal modo la potenza attiva sta al suo oggetto come l'ente in atto sta all'ente in potenza: la potenza passiva invece è in rapporto al suo oggetto come l'ente in potenza sta all'ente in atto.

Adunque nessun'altra differenza di potenze può ammettersi nell'intelletto, tranne quella tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Perciò è chiaro che la memoria non è una potenza diversa dall'intelletto: alla natura infatti della potenza passiva appartiene così il conservare come il ricevere.

Articolo XI. — *Se l'intelletto speculativo e l'intelletto pratico siano potenze diverse.*

L'intelletto speculativo e quello pratico non sono due potenze diverse.

Aristotele nel libro III del *De Anima* dice che l'intelletto speculativo per estensione diventa pratico. Una potenza invero non si trasforma in un'altra. Dunque l'intelletto speculativo e quello pratico non sono potenze diverse. Del che la ragione è evidente. Infatti, come si è detto innanzi (1), ciò che si riferisce accidentalmente all'oggetto specifico considerato da una potenza, non introduce differenza nella potenza: può accadere infatti che l'oggetto colorato sia un uomo, oppure una

(1) Quest. LXXVII, art. 3.

cosa grande o piccola; ma tutte queste cose sono apprese dalla stessa potenza visiva.

Ora può accadere che una cosa appresa dall'intelletto sia ordinata o no all'azione. In ciò consiste la differenza tra l'intelletto speculativo e pratico. L'intelletto speculativo non ordina alla pratica ciò che apprende, ma si limita alla sola considerazione della verità: l'intelletto pratico invece è quello che ordina all'azione ciò che ha appreso. E questo è quello che dice il Filosofo nel III libro del *De Anima* che cioè l'*intelletto speculativo differisce dal pratico per il fine*. Laonde entrambi sono denominati dal fine: speculativo l'uno, e pratico, cioè operativo l'altro.

OBIEZIONE. - La diversa considerazione dell'oggetto diversifica la potenza. Ora l'oggetto dell'intelletto speculativo è il vero, quello dell'intelletto pratico è il bene: questi due oggetti differiscono formalmente. Dunque l'intelletto speculativo e quello pratico sono potenze diverse.

Si risponde dicendo che il vero e il bene s'implicano a vicenda. Infatti il vero è un certo bene, altrimenti non sarebbe desiderato; e il bene è un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile.

Adunque come l'oggetto dell'appetito può essere il vero, in quanto è considerato come bene, come quando uno desidera conoscere la verità; così l'oggetto dell'intelletto pratico è il bene che è ordinabile all'azione, in quanto è considerato come vero. Giacchè l'intelletto pratico conosce la verità come l'intelletto speculativo, ma a differenza di questo, rivolge all'azione la verità conosciuta.

QUESTIONE LXXXIV

In che modo l'anima congiunta al corpo conosca le cose corporali che sono inferiori a lei.

ARTICOLO I. — *Se l'anima conosca i corpi per mezzo dell'intelletto.*

Si dimostra che l'anima per mezzo dell'intelletto conosce i corpi con una conoscenza universale e necessaria.

La scienza appartiene all'intelletto. Perciò se l'intelletto non conoscesse i corpi, ne seguirebbe che non vi sarebbe scienza delle cose corporali. E cosí sparirebbe la scienza naturale che ha per oggetto i corpi mobili.

Per rendere evidente questa questione, bisogna osservare che i primi filosofi, i quali specularono intorno alla natura delle cose, ritennero che nel mondo esistesse soltanto la realtà corporea. E perché vedevano che tutti i corpi erano mobili, credettero che fossero in un continuo flusso e che perciò nessuna certezza noi potessimo raggiungere intorno alla natura delle cose. Infatti ciò che è in continuo flusso non può essere conosciuto con certezza, perché svanisce prima di essere discriminato dalla mente: cosí Eraclito disse che *non è possibile toccare due volte l'acqua d'un fiume che scorre,* come riferisce il *Filosofo* nel libro IV della *Metafisica.*

Dopo di questi venne Platone, il quale per garantire la conoscenza della verità da parte del nostro intelletto, ammise al di là della realtà corporea un altro genere di enti separati dalla materia e dal movimento, che chiamò *specie* o *idee,* per la cui partecipazione ciascun essere singolare e sensibile è chiamato uomo, cavallo ecc. Onde argomentava che la scienza, le definizioni e in generale qualsiasi nostro atto intellettivo, non ha per oggetto la realtà corporea e sensibile, ma quelle entità separate e

immateriali; e cosí l'anima non conosce gli esseri corporei ma le idee separate di questi.

Ma la falsità di questa tesi apparisce per due ragioni. In primo luogo, perché, essendo coteste idee separate e immobili, verrebbe ad escludersi dalla scienza la conoscenza del movimento e della materia (ch'è l'oggetto proprio della scienza della natura) e la dimostrazione per le cause motrici e materiali. In secondo luogo, perché sembra ridicolo che mentre noi cerchiamo di conoscere la realtà manifestataci dai sensi, escogitiamo altri enti che non possono essere le sostanze delle cose sensibili, perché differiscono da queste nell'essere: e cosí, anche se conoscessimo le supposte sostanze separate, questa conoscenza non ci metterebbe in grado di poter giudicare alcun che dei particolari sensibili.

La ragione per cui Platone sembra essersi allontanato dalla verità sta in ciò che, poiché riteneva che ogni cognizione avviene per mezzo di una certa somiglianza, credé che la forma dell'oggetto conosciuto dovesse trovarsi necessariamente nel soggetto conoscente allo stesso modo con cui trovasi nell'oggetto in sé. Considerava poi che la forma dell'oggetto conosciuto si trova nell'intelletto in maniera universale, immateriale e immobile: ciò che risulta dalla stessa operazione dell'intelletto, il quale intende universalmente e quasi per una certa necessità, giacché l'azione si esplica secondo la natura dell'essere che agisce. Perciò concluse che le cose conosciute dall'intelletto sussistono in se stesse allo stesso modo, cioè in maniera immateriale e immobile.

Ma questo non è necessario. Infatti anche negli stessi sensibili vediamo che la forma differisce da un sensibile all'altro: cosí p. es. la bianchezza in uno è piú intensa, in un altro piú pallida; in uno è mista col sapore

dolce, in un altro no. Similmente la forma sensibile in un modo esiste nella cosa fuori dell'anima e in un altro modo nel senso, il quale riceve la forma dei sensibili senza la materia, come il colore dell'oro senza l'oro. E cosí l'intelletto riceve le specie dei corpi, che sono materiali e mobili, in maniera immateriale e immobile, secondo la sua natura: poiché la cosa ricevuta si trova nell'essere che la riceve secondo la natura di questo (*receptum est in recipiente per modum recipientis*) (1).

Dunque bisogna affermare che l'anima per mezzo dell'intelletto conosce i corpi con una conoscenza immateriale, universale e necessaria.

---

(1) S. Tommaso vuole salvare l'oggettività e l'immaterialità della conoscenza entro la cornice del realismo ontologico tradizionale, che faceva consistere l'atto della conoscenza nell'assimilazione da parte del soggetto della forma reale dell'oggetto esterno. Cosí l'oggettività era garantita dalla presenza reale dell'oggetto attinto dalla conoscenza, e l'immaterialità dal principio che l'assimilazione avveniva secondo la natura spirituale del soggetto. Ora, come s'è già rilevato nelle note precedenti, l'oggettività della percezione sensoriale non consiste nella somiglianza tra la forma sensibile esterna e la forma o specie interna, che non può essere dimostrata ma soltanto ammessa dogmaticamente. S. Tommaso non ha conosciuto altra oggettività che quella iniziale dell'apparenza sensoriale, secondo la quale le cose preesistono alla facoltà di sentire, che accoglie le forme dei sensibili senza la materia. Perciò la conoscenza sensibile è osservata piú dal lato dell'oggetto e come un'attività specifica di questo sul senso, che dal lato del soggetto e come una reazione specifica di questo all'azione dell'oggetto. Cosí, siccome il sensibile non può identificarsi col senso, sorge la funzione mediatrice della *specie*, ch'è la maniera di essere immateriale del sensibile nel senso. L'oggettività per S. Tommaso è garantita dal principio che la *specie* è il mezzo *col quale* si sente lo stesso sensibile esterno. Quando la riflessione fa sorgere il problema conoscitivo come critica dell'apparenza sensoriale, la *specie* cessa di essere il travestimento subiettivo e immateriale della forma reale esterna, ma diventa l'atto costruttivo dell'attività sensoriale; e la realtà del contenuto della percezione è fondata sul piano del giudizio, non piú sulla indicazione spontanea delle impressioni sensoriali. Queste costituiscono la realtà bruta, ch'è l'oggettività precritica, priva di giustificazione intrinseca, che la renda necessariamente vera.

ARTICOLO II. — *Se l'anima conosca i corpi per mezzo della sua essenza.*

L'anima umana non conosce i corpi per mezzo della sua essenza.

Gli antichi filosofi ammisero che l'anima conosce i corpi per mezzo della sua essenza. Poiché era radicato nell'animo di tutti il principio che il *simile si conosce col simile*. Credevano poi che la forma della cosa conosciuta fosse nel conoscente allo stesso modo col quale è nella cosa stessa. I Platonici tuttavia pensarono il contrario. Platone infatti, appunto perché riconobbe che l'anima intellettiva è immateriale e conosce in maniera immateriale, sostenne che le forme delle cose conosciute sussistessero in maniera immateriale.

I primi Naturalisti invece, appunto perché consideravano che le cose conosciute erano corporee e materiali, ritennero essere necessario che le cose conosciute si trovassero materialmente anche nell'anima conoscente. E perciò, per poter attribuire all'anima la conoscenza di tutte le cose, ammisero che essa avesse una natura comune con tutte le cose. E poiché la natura delle cose derivate è costituita dai primi princípi, attribuirono all'anima la natura del primo principio. Cosí chi disse che il principio di tutte le cose era il fuoco, ammise che l'anima fosse della stessa natura del fuoco; e cosí secondo altri, dell'aria o dell'acqua. Empedocle poi che ammise quattro elementi materiali e due princípi di movimento, sostenne che da siffatti elementi fosse costituita anche l'anima. E cosí ponendo nell'anima le cose materiali, ammisero che ogni conoscenza dell'anima fosse materiale, non ponendo alcuna differenza tra l'intelletto e il senso.

Ma questa opinione si deve respingere. In primo

luogo, perchè nel suddetto principio materiale le cose derivate non esistono se non in potenza. Ma niente può essere conosciuto in quanto è in potenza, bensí solo in quanto è in atto, come si rileva dal libro IX della *Metafisica*: laonde nemmeno la potenza può essere conosciuta se non per mezzo dell'atto. Sicché non basta attribuire all'anima la natura dei princípi elementari perché possa conoscere tutte le cose, ma occorrerebbe che inerissero in lei le nature e forme dei singoli effetti, p. es. delle ossa, della carne ecc.; come argomenta Aristotele contro Empedocle nel 1° libro del *De Anima*.

In secondo luogo, perché se fosse necessario che la cosa conosciuta esistesse materialmente nel conoscente, non vi sarebbe nessuna ragione di negare la conoscenza alle cose che esistono materialmente fuori dell'anima: cosí p. es. se l'anima col fuoco conosce il fuoco, anche il fuoco, ch'è fuori dell'anima, dovrebbe conoscere il fuoco.

Ne segue quindi che le cose materiali in quanto conosciute devono esistere nel conoscente non materialmente, ma piuttosto immaterialmente. E la ragione sta in ciò che l'atto della conoscenza si estende a quelle cose che esistono fuori di noi. Ora è per la materia che la forma d'una cosa è determinata ad essere qualcosa di unico. Perciò c'è opposizione tra la natura della conoscenza e la natura della materialità (1). Onde quegli enti che non ricevono le forme se non materialmente, come le piante, non sono in nessun modo conoscitivi, come è detto nel libro 2° del *De Anima*. Invece quanto piú immaterialmente un essere possiede la forma della cosa conosciuta, tanto piú perfettamente conosce. Quin-

(1) Cfr. Quest. XIV, art. 1.

di anche l'intelletto, il quale astrae la specie non solo dalla materia ma anche dalle materiali condizioni individuanti, conosce piú perfettamente del senso, il quale riceve invero la forma della cosa conosciuta senza materia, però sempre con le condizioni materiali. E tra gli stessi sensi la vista è un senso piú conoscitivo, perché è meno materiale, come s'è detto precedentemente (1). E tra le stesse intelligenze, una è tanto piú perfetta, quanto piú è immateriale.

Da ciò che si è detto risulta che se vi è un intelletto, il quale per mezzo della sua essenza conosce tutte le cose, occorre che questa essenza contenga in sé immaterialmente tutte le cose: non altrimenti gli antichi ritennero che l'essenza dell'anima fosse costituita in atto dai princípi di tutte le cose materiali, perchè potesse conoscere tutte le cose. Ma questo è proprio di Dio soltanto, la cui essenza è comprensiva immaterialmente di tutte le cose, in quanto gli effetti preesistono virtualmente nella causa. Dunque solo Dio conosce tutte le cose per mezzo della sua essenza; non già l'anima umana e nemmeno l'angelo.

Articolo III. — *Se l'anima conosca tutte le cose per mezzo delle idee innate.*

Si dimostra che la conoscenza non avviene per mezzo delle idee innate.

Il *Filosofo* nel 3° libro del *De Anima* parlando dell'intelletto dice che è *come una tavola nella quale nulla è scritto.*

Poiché la forma è il principio dell'azione, bisogna che una cosa abbia con l'azione lo stesso rapporto che

(1) Quest. LXXVIII, art. 3.

ha con la forma che è il principio dell'azione: cosí se il muoversi verso l'alto dipende dalla leggerezza, bisogna che quello che è in potenza soltanto a sollevarsi in alto sia leggero soltanto in potenza, e che ciò che in atto si innalza in alto, sia leggero in atto. Ora è noto che l'uomo a volte è in potenza soltanto a conoscere, tanto rispetto al senso che all'intelletto. E da questo stato di potenza passa all'atto, per l'azione dei sensibili sul senso, se si tratta di conoscenza sensibile; e per l'insegnamento o per l'invenzione, se si tratta di conoscenza intellettiva. Onde bisogna dire che l'anima conoscitiva è in potenza tanto verso le forme che sono il principio del sentire, quanto verso quelle che sono il principio dell'intendere. E perciò Aristotele asserí che l'intelletto, col quale l'anima intende, non ha forme innate, ma è dapprincipio in potenza rispetto a tutte le forme siffatte.

Ma siccome talora avviene che ciò che ha la forma in atto non possa agire secondo la forma a causa di qualche impedimento, come quando un corpo leggero è impedito di sollevarsi in alto; Platone ammise per questo che l'intelletto umano è naturalmente pieno di tutte le specie intelligibili, ma a causa dell'unione col corpo è impedito di passare all'atto.

Ma questa ipotesi non è accettabile. Prima di tutto perchè se l'anima ha una naturale conoscenza di tutte le cose, non sembra possibile che di questa originaria conoscenza sia rimasta cosí dimentica da ignorare perfino di possedere siffatta scienza: infatti nessun uomo dimentica ciò che naturalmente conosce, come p. es. che il tutto è maggiore della parte, ecc. L'ipotesi apparisce maggiormente inverosimile, se si pensa che l'essere dell'anima si unisce naturalmente al corpo, come s'è detto

prima (1): giacché è inconcepibile come l'operazione naturale di un essere sia impedita totalmente da ciò che gli appartiene per natura.

In secondo luogo, la falsità di questa ipotesi apparisce evidente dal fatto che se viene a mancare qualche senso, viene a mancare anche la scienza di quelle cose che si apprendono per mezzo di quel senso; cosí il cieco nato non può avere alcuna cognizione dei colori. La qualcosa non avverrebbe se l'anima avesse le idee innate di tutti gl'intelligibili.

Perciò si deve concludere che l'anima non conosce i corpi per mezzo delle idee innate.

OBIEZIONE. - Nessuno può rispondere il vero se non intorno a quello che sa. Ma qualcuno anche idiota, non possedendo la scienza acquisita, risponde il vero intorno a singole cose, purché venga interrogato metodicamente, come nel *Menone* di Platone si dice di un tale. Dunque prima di acquistare la scienza, qualcuno ha la conoscenza delle cose. Ciò che non potrebbe avverarsi, se l'anima non avesse le idee innate. Perciò l'anima intende le cose corporee per mezzo delle idee innate.

Si risponde dicendo che una metodica interrogazione procede dai princípi comuni per sé noti ai princípi propri. È attraverso un tale procedimento metodico che il discepolo acquista la scienza. Laonde quando risponde il vero intorno a ciò che gli si chiede in tal modo, questo non accade perché lo conosceva già, sibbene perché apprende una cosa nuova. Nulla infatti importa se quegli che insegna proceda dai princípi universali alle conclu-

(1) Questione LXXVI, art. 1 « Se il principio intellettivo si unisca al corpo come una forma ».

sioni esponendo o interrogando: poiché in entrambi i casi la mente dell'uditore acquista la certezza delle verità derivate per mezzo delle verità antecedenti (1).

Articolo VI. — *Se la conoscenza intellettiva si acquisti dalle cose sensibili.*

La conoscenza intellettiva è condizionata, non prodotta dalle cose sensibili.

Intorno a questa questione bisogna distinguere tre opinioni filosofiche.

1° Democrito ammise che *non vi è altra causa di qualsiasi nostra conoscenza se non questa, che dai corpi che pensiamo provengono e penetrano nella nostra anima delle immagini,* come dice Agostino in una lettera a Dioscoro. Anche Aristotele nel libro *Del Sonno e della Veglia* dice che Democrito sostenne che la conoscenza avviene *per mezzo d'immagini ed emanazioni* (*per idola et defluxines*). Il fondamento di questa ipotesi era dato da ciò, che tanto Democrito, quanto gli antichi Naturalisti non facevano alcuna distinzione tra il senso e l'intelletto, come dice Aristotele nel *De Anima*. E poiché il senso viene modificato dal sensibile, ritenevano che tutte le nostre conoscenze avvenissero per mezzo della modificazione prodotta dai sensibili. La quale modificazione secondo Democrito consisteva in un deflusso d'immagini.

---

(1) Ecco un punto in cui S. Tommaso coglie nel vivo l'esigenza ideale del metodo didattico, come metodo di osservazione attiva e di scoperta personale della verità da parte dell'alunno. Perché ciò sia possibile, occorre che l'insegnamento non avvenga « ab externo » esponendo dogmaticamente nozioni, concetti e sistemi di concetti, ma muova dall'interno dello spirito dello scolaro, mettendo in atto i suoi poteri conoscitivi, in guisa tale che ogni momento della lezione corrisponda ad un effettivo acquisto di sapere da parte dell'alunno.

2° Platone invece ammise che l'intelletto differisce dal senso; ed ammise inoltre che l'intelletto è una potenza immateriale la quale non si serve dell'organo corporeo nel suo atto. E poiché ciò ch'è incorporeo non può essere modificato dai corpi, ritenne che la conoscenza intellettiva non avviene mediante la modificazione dell'intelletto dai sensibili, ma per mezzo della partecipazione delle forme intelligibili separate. E sostenne che anche il senso è una potenza che agisce per sé. Onde nemmeno il senso, poiché è una facoltà spirituale, viene modificato dai sensibili: ma gli organi dei sensi vengono modificati dai sensibili, dalla quale modificazione l'anima è in certo modo stimolata a formare dentro di sé le specie sensibili. A questa opinione sembra accostarsi Agostino (*De Genesi ad litt. XII*), quando dice che *non sente il corpo, ma l'anima per mezzo del corpo, del quale si serve come di un messaggero per formare in se stessa ciò che le viene annunziato da fuori.* Cosí dunque secondo Platone non solo la conoscenza intellettiva non deriva dalle cose sensibili, ma nemmeno la conoscenza sensibile ne proviene interamente; ma i sensibili eccitano l'anima sensitiva a sentire, e similmente i sensi eccitano l'anima intellettiva a intendere.

3° Aristotele infine tenne una via di mezzo. Ammise infatti con Platone che l'intelletto differisce dal senso. Ma sostenne che il senso non esercita la sua attività indipendentemente dal corpo; sicché il sentire non è atto dell'anima soltanto ma del composto (1). E lo stesso sostenne di tutte le operazioni dell'anima sensitiva. Poiché dunque non ripugna che i sensibili che sono fuori

(1) Il composto è l'essere che risulta dall'unione dell'anima col corpo.

dell'anima producano qualche cosa nel composto, Aristotele convenne con Democrito in questo, che le operazioni dell'anima sensitiva si producono per mezzo dell'impressione dei sensibili sul senso: ma non per emanazione, come pensò Democrito, bensí per una certa operazione. Democrito infatti spiegava ogni azione per mezzo della emanazione degli atomi, come si rivela dal *De Generatione* di Aristotele (I, 8, n. 1). Ma Aristotele ammise che l'intelletto esercita la sua attività senza la cooperazione del corpo, giacché ciò ch'è corporeo non può imprimere nulla sull'incorporeo. Perciò a produrre l'operazione intellettuale secondo Aristotele non basta la sola impressione dei corpi sensibili, ma si richiede qualche cosa di piú alto, perché l'agente è piú nobile del paziente, come egli stesso dice. Ma questo non deve intendersi nel senso che l'operazione intellettuale sia prodotta in noi dalla sola impressione di alcuni esseri superiori, come ammise Platone, ma in questo senso: che quell'agente piú elevato e piú nobile che dicesi intelletto agente, di cui si è discorso dianzi (1), rende, per mezzo dell'astrazione, intelligibile in atto i fantasmi accolti dal senso.

Dunque, in questo senso determinato, da parte dei fantasmi, l'operazione intellettuale è condizionata dal senso. Ma poiché i fantasmi non bastano a modificare l'intelletto possibile, onde si richiede l'azione dell'intelletto agente che li rende intelligibili in atto; non può dirsi che la conoscenza sensibile sia la causa totale e perfetta della conoscenza intellettuale, ma piuttosto deve dirsi che è in certo modo la materia su cui opera la causa.

(1) Quest. LXXIX, art. 3, 4.

ARTICOLO VII. — *Se l'intelletto possa intendere in atto per mezzo delle specie intelligibili che ha in sé, senza rivolgersi ai fantasmi.*

Si dimostra che l'intelletto non può conoscere il suo oggetto proprio, ch'è l'essenza delle cose materiali, senza operare sui fantasmi.

Il Filosofo nel 3° libro del *De Anima* dice *che l'anima non intende nulla senza il fantasma.*

È impossibile infatti che il nostro intelletto nello stato della vita presente, nel quale è congiunto ad un corpo passibile, comprenda qualcosa in atto, senza convertirsi ai fantasmi. E ciò risulta da due indizi. In primo luogo, perché, essendo l'intelletto una potenza che non si serve dell'organo corporeo, non sarebbe affatto impedito nella sua operazione dalle lesioni di qualche organo corporale, se non si richiedesse all'esercizio della sua attività l'azione di qualche potenza che si serve dell'organo corporeo. Ora dell'organo corporale si servono il senso, l'immaginazione e le altre potenze appartenenti all'anima sensitiva. Ond'è chiaro che, perché l'intelletto possa intendere in atto, non solo acquistando cognizioni nuove, ma anche servendosi della scienza già acquistata, si richiede il concorso attivo dell'immaginazione e delle altre potenze. Constatiamo infatti che, quando è impedito l'atto della potenza immaginativa per una lesione organica (1), come nei maniaci, oppure l'atto della memoria come quelli che cadono in letargo; l'uomo è impedito dall'intendere in atto anche quelle cose delle quali aveva già acquistata la conoscenza.

In secondo luogo, perché ciascuno può fare in sé questa esperienza, che quando ci sforziamo di intendere qualche cosa, costruiamo in noi alcuni fantasmi,

(1) Qui S. Tommaso preannunzia la localizzazione cerebrale delle funzioni mentali, ch'è una conquista tardiva, ma preziosa, della psicofisiologia.

quasi modelli nei quali possiamo intravvedere ciò che vogliamo comprendere. Cosí pure quando vogliamo far capire qualche cosa ad un altro gli offriamo degli esempi, per mezzo dei quali egli potrà formarsi delle immagini per comprendere.

La ragione deve cercarsi in ciò, che la potenza conoscitiva è proporzionata all'oggetto conoscibile. Onde l'intelletto angelico, che è totalmente separato dal corpo, ha come oggetto proprio la sostanza intelligibile separata dal corpo; e per mezzo di questo intelligibile conosce le cose materiali. Ma l'intelletto umano, ch'è congiunto al corpo, ha come oggetto proprio l'essenza o la natura esistente nella materia corporale, e attraverso la natura delle cose visibili si eleva ad acquistare una certa cognizione delle realtà invisibili. Ora ad una siffatta natura appartiene l'essere in un individuo, che non può esistere senza materia corporea: cosí alla natura della pietra appartiene di esistere in una data pietra e all'essenza del cavallo di esistere in questo o quel cavallo, e cosí per il resto. Quindi la natura della pietra o di qualsiasi cosa materiale non può conoscersi veramente e completamente, se non in quanto è conosciuta come esistente in un individuo particolare. Ora noi apprendiamo il particolare per mezzo del senso e dell'immaginazione. Perciò affinché l'intelletto possa conoscere in atto il suo oggetto proprio, è necessario che operi sui fantasmi per intuire la natura universale esistente nel particolare.

Se invece l'oggetto proprio dell'intelletto nostro fosse la forma separata, o se le nature delle cose sensibili non sussistessero nei particolari, come pensano i Platonici, non si richiederebbe che il nostro intelletto ricorresse sempre ai fantasmi per conoscere.

ARTICOLO VIII. — *Se il giudizio dell'intelletto sia impedito dall'inazione dei sensi.*

Il giudizio dell'intelletto non è perfetto, se c'è un impedimento nei sensi.

Come si è detto nell'articolo precedente, l'oggetto proprio proporzionato al nostro intelletto è la natura della cosa sensibile. Ora un giudizio perfetto intorno ad una cosa non può essere dato, se non si conoscono tutte quelle cose che ad esse sono proprie; e principalmente se si ignora ciò che costituisce il termine e il fine del giudizio. Orbene il *Filosofo* nel 3° libro del *De Caelo* dice che *come il fine della scienza applicata è l'azione, così il fine della scienza naturale è ciò che apparisce principalmente ai sensi*: il fabbro infatti non cerca la conoscenza del coltello se non per l'azione, ossia per fabbricare un determinato coltello; e similmente il naturalista non cerca di conoscere la natura della pietra e del cavallo, se non per scoprire le cause delle apparenze sensoriali (1). Ora è evidente che non potrebbe essere perfetto il giudizio del fabbro intorno al coltello, se ne ignora la fabbricazione; e similmente il giudizio della scienza intorno alle cose naturali non sarebbe perfetto, se si ignora la natura delle cose sensibili. D'altra parte tutte le cose che noi comprendiamo nel presente stato, sono conosciute in rapporto alle cose sensibili naturali. Dunque è impossibile che il giudizio del nostro intelletto sia perfetto, quando c'è un impedimento nei sensi per mezzo dei quali conosciamo le cose sensibili.

(1) Ecco un modo di concepire il cómpito della scienza che sembra moderno. Solamente S. Tommaso non ha pensato che l'indagine sulla causa delle apparenze sensoriali sposta il concetto di realtà dal piano del senso comune a quello dell'oggettività critica, ossia dell'esperienza resa razionale.

QUESTIONE LXXXV

Del modo e dell'ordine dell'attività intellettiva.

ARTICOLO I. — *Se il nostro intelletto conosca le cose corporee e materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi.*

Si dimostra che il nostro intelletto conosce le cose materiali per mezzo dell'astrazione dei fantasmi.

Come si è detto dianzi (1), l'oggetto da conoscere è proporzionato alla facoltà conoscitiva. Bisogna distinguere tre gradi dell'attività conoscitiva. In un primo grado l'attività conoscitiva è l'atto di un organo corporale, ed è il senso. E perciò l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è la forma in quanto esiste nella materia corporale (2). E poiché tale maniera è il principio dell'individuazione, ne segue che ogni potenza dell'anima sensitiva è conoscitiva soltanto di realtà particolari. Il secondo grado è costituito da quell'attività conoscitiva, la quale non è l'atto di un organo corporeo, nè è in alcun modo congiunta alla materia corporale, ed è l'intelletto angelico. Perciò l'oggetto di questa facoltà conoscitiva è la forma sussistente senza materia: benché infatti gli angeli conoscano le realtà materiali, tuttavia le intuiscono in esseri immateriali, cioè o in se stessi o in Dio.

Il terzo è un grado intermedio ed è l'intelletto umano. Esso infatti non è l'atto di alcun organo: però è una potenza dell'anima, ch'è forma del corpo, come ri-

---

(1) Questione LXXXIV, art. 7.

(2) Beninteso che tale forma non può essere conosciuta se non è assimilata al senso, ossia se non si spoglia della materia per prendere la maniera di essere immateriale propria della facoltà di sentire.

sulta da ciò che si è già detto (1). E perciò il suo oggetto proprio è la forma in quanto esiste individualmente nella materia corporea, ma non in quanto è in questa o quella materia. Ora conoscere ciò che esiste nella materia individuale, ma non in quanto è in tale materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi. Quindi bisogna affermare che il nostro intelletto conosce le cose materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi, e attraverso le realtà materiali cosí conosciute perviene ad una certa conoscenza delle realtà immateriali; come al contrario gli Angeli per mezzo delle realtà immateriali conoscono le cose materiali. Platone invece ponendo mente soltanto alla immaterialità dell'intelletto umano e non alla sua particolare unione col corpo, assegnò come oggetto proprio dell'intelletto le idee separate; e sostenne che noi conosciamo non per astrazione ma piuttosto mediante la partecipazione alle idee astratte, come si è detto precedentemente (2).

Obiezione I. - Sembra che il nostro intelletto non conosca le cose corporee e materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi. Infatti quando l'intelletto intende le cose diversamente da quello che sono in realtà, cade nell'errore. Ora le forme delle cose materiali, a cui i fantasmi rassomigliano, non esistono astratte dai particolari. Dunque se conosciamo le cose materiali per mezzo dell'astrazione delle specie dai fantasmi, la nostra conoscenza è falsa.

Si risponde dicendo che bisogna distinguere due specie di astrazione. La prima si ha per composizione e di-

(1) Questione LXXVI, art. 1.
(2) Questione LXXXIV, art. 1

visione: p. es. quando noi conosciamo che una cosa non è in un'altra oppure che ne è separata. L'altra si ha per semplice ed assoluta considerazione; come p. es. quando comprendiamo una cosa senza considerare le altre cose. Ora astrarre per mezzo dell'intelletto quelle cose che in realtà non sono astratte, non è senza pericolo di errore. Ma astrarre nel secondo modo ossia considerando una cosa astraendo da un'altra con la quale in realtà è congiunta, non implica errore; come è facile constatare nelle cose sensibili. Se infatti noi pensiamo o diciamo che il colore non inerisce nel corpo colorato oppure che è separato da questo, commettiamo un errore nel pensare o nel dire. Ma se consideriamo invece il colore e le sue proprietà senza considerare la mela colorata; o se pensando questo, lo esprimiamo anche a parole; non commettiamo errore nel pensare o nel dire. Giacché la mela non appartiene alla natura del colore; e perciò nulla vieta di comprendere il colore senza conoscere nulla della mela. Similmente si deve dire che ciò che appartiene alla natura della specie di una cosa materiale qualsiasi, p. es. della pietra, dell'uomo o del cavallo, può essere considerato senza i princípi individuali, i quali non appartengono alla natura della specie. E questo è appunto astrarre l'universale dal particolare, ossia la specie intelligibile dai fantasmi, considerare cioè la natura della specie senza i princípi individuali, che sono rappresentati dai fantasmi.

Adunque quando si dice che cade in errore l'intelletto che intende una cosa diversamente da quello che è, l'affermazione è esatta se la parola *diversamente* viene riferita alla cosa qual è in se stessa. Allora infatti l'intelletto è nel falso, quando intende una cosa diversamente da quello che essa è realmente. Cosí p. es. sa-

rebbe nel falso l'intelletto, se astraesse la specie della pietra dalla materia in modo da ritenerla esistente in sé, come pensò Platone.

Ma l'affermazione non è giusta, se la parola *diversamente* viene riferita a colui che intende. Infatti non c'è errore nel pensare che la maniera dell'essere intelligente nell'intendere sia diversa dalla maniera di essere della cosa nell'esistere: giacché la cosa pensata è immaterialmente in colui che la pensa, secondo l'essere dell'intelletto; e non già materialmente, secondo l'essere della cosa materiale.

Obiezione II. - Le cose materiali sono realtà naturali nella cui definizione entra la materia. Ma niente può essere compreso senza ciò che è essenziale a definirlo. Dunque le cose materiali non possono essere comprese senza la materia. Ma la materia è il principio dell'individuazione. Quindi le cose materiali non possono essere comprese mediante l'astrazione dell'universale dal particolare, ossia mediante l'astrazione delle specie intelligibili dai fantasmi.

Si risponde dicendo che alcuni opinarono che la specie delle cose naturali fosse costituita dalla forma soltanto e che la materia non appartenesse all'essenza della specie (1). Ne seguiva che, secondo costoro, la materia non entrasse nella definizione delle cose naturali. Bisogna invece considerare che la materia è duplice, cioè comune, come la carne e le ossa, e *signata* o individuale, come questa carne e queste ossa. Ora l'intelletto astrae la specie della cosa naturale dalla materia sensibile individuale, e non dalla materia sensibile comune. Cosí astrae la specie dell'uomo da questa carne e da queste

(1) Cfr. Questione LXXV. art. 4 « Se l'anima sia uomo ».

ossa, che non appartengono all'essenza della specie, ma sono parte dell'individuo, com'è detto nel libro VII della *Metafisica;* e perciò può essere considerata senza di esse. Ma la specie dell'uomo non può essere astratta mediante l'intelletto dalla carne e dalle ossa.

Le forme matematiche invece possono essere astratte mediante l'intelletto dalla materia sensibile non solo individuale ma anche comune; però non possono essere astratte dalla materia intelligibile comune, ma solo dall'individuale. Poiché la materia sensibile si dice materia corporale in quanto soggiace alle qualità sensibili, come il caldo e il freddo, il duro e il molle ecc. Invece si dice materia intelligibile la sostanza in quanto soggiacé alla quantità. Ora è chiaro che la quantità inerisce alla sostanza prima delle qualità sensibili. Laonde le entità quantitative, come i numeri, le dimensioni e le figure, che sono limitazione della quantità, possono essere considerate senza le qualità sensibili, perciò possono essere astratte dalla materia sensibile: tuttavia non possono essere considerate senza il rapporto intellettivo della sostanza soggetta alla quantità, perché ciò equivarrebbe ad essere astratte dalla materia intelligibile comune. Però possono essere considerate senza questa o quella sostanza; la qualcosa importa che possono essere astratte dalla materia intelligibile individuale (1). Tuttavia vi sono delle nozioni che possono essere astratte anche dalla materia intelligibile comune, come l'ente, l'uno, la potenza, l'atto ed altre analoghe, le quali pos-

(1) Con queste considerazioni sulla natura degli enti matematici S. Tommaso precorre la logica della matematica moderna, per la quale le entità quantitative sono grandezze astratte non grandezze reali ed il numero è una *epicategoria* in quanto si aggiunge alla categoria della *sostanza*.

sono anche trovarsi senza alcuna materia, come si verifica nelle sostanze immateriali.

Appunto perchè Platone non considerò la suddetta distinzione del duplice grado di astrazione, tutte le realtà ottenute dall'intelletto mediante l'astrazione le ritenne esistenti anche in quanto tali.

ARTICOLO II. — *Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano per il nostro intelletto come l'oggetto della conoscenza.*

Si dimostra che la specie intelligibile è il mezzo col quale l'intelletto conosce le cose che sono fuori di sé.

La specie intelligibile sta all'intelletto come la specie sensibile sta al senso. Ma la specie sensibile non è quello che è sentito, ma piuttosto quello per mezzo del quale il senso sente. Dunque la specie intelligibile non è ciò che in atto è compreso, ma ciò per mezzo del quale l'intelletto conosce.

Alcuni sostennero che le potenze conoscitive che sono in noi non conoscono altro che le proprie modificazioni, p. es. il senso non percepisce se non la modificazione del proprio organo. Similmente l'intelletto non conosce che la sua modificazione, cioè la specie intelligibile che ha formato in sé (1). E così tale specie è lo stesso oggetto della conoscenza.

Ma questa tesi è evidentemente falsa per due ragioni. Prima di tutto, perché sono identiche quelle cose che comprendiamo e quelle cose che sono oggetto di scienza. Se dunque ciò che noi comprendiamo fossero sol-

(1) I diversi codici dànno « *receptam in* se ». Ma, per le ragioni già dette, debbo tradurre il *recipere* in senso attivistico con *formare*, tanto più che la specie intelligibile richiede l'attività dell'intelletto agente.

tanto le specie che sono nell'anima, ne seguirebbe che l'oggetto di tutte le scienze non sarebbe costituito dalle cose che esistono fuori dell'anima, ma soltanto dalle specie intelligibili che sono nell'anima. Cosí secondo i Platonici tutte le scienze hanno per oggetto le idee, che si credeva fossero conosciute in atto (1). In secondo luogo, perché ne deriverebbe l'errore degli antichi i quali dicevano che il vero è l'apparenza sensoriale; e similmente ne deriverebbe che i contraddittorii sarebbero simultaneamente veri. Infatti se la potenza non conosce che la propria modificazione, giudica soltanto di questa. E una cosa sembra tale, quale risulta alla facoltà conoscitiva. Quindi il giudizio della potenza conoscitiva sarà sempre oggettivo, cioè verterà intorno alla propria modificazione com'essa è; e cosí ogni giudizio sarà vero. Cosí p. es. se il gusto non sente che la propria modificazione, quando uno che ha il gusto sano giudica che il miele è dolce, giudicherà rettamente, e similmente chi ha il gusto guasto e giudica che il miele è amaro, giudicherà egualmente secondo il vero: entrambi infatti giudicano secondo la modificazione del loro gusto. E cosí ne segue che ogni opinione sarà egualmente vera e in generale ogni stato di coscienza sarà vero.

Cosí bisogna ritenere che la specie intelligibile si riferisce all'intelletto come il mezzo col quale questo intende. La qual cosa si dimostra cosí. Poiché l'azione è duplice come si dice nel libro IX della *Metafisica*, una che rimane nell'agente, come il vedere e l'intendere, l'altra che passa nell'oggetto esteriore, come p. es. il riscaldare, il tagliare; entrambe avvengono secondo una data forma. E come la forma secondo la quale avviene

(1) Cfr. Questione LXXIV, art. 1.

l'azione che passa nella cosa esteriore è la somiglianza dell'oggetto dell'azione, p. es. l'azione riscaldante è la somiglianza di ciò ch'è riscaldato, cosí la forma secondo la quale avviene l'azione che resta nell'agente è una somiglianza dell'oggetto. Onde la somiglianza della cosa visibile è la forma secondo la quale la vista vede; e la somiglianza della cosa conosciuta dall'intelletto, che è la specie intelligibile, è la forma secondo la quale l'intelletto conosce (1).

---

(1) Sulla natura della specie tanto sensibile che intelligibile e sulla sua funzione nella conoscenza, bisogna cercare d'interpretare con esattezza il pensiero dell'Aquinate e non lasciarsi fuorviare dalle facili illusioni realistiche del linguaggio, né trarre in equivoco dalla svariata terminologia con cui è designata la *species*. Cosí nelle parole « *la forma secondo la quale la vista vede è la somiglianza della cosa visibile* » non bisogna vedere due realtà che stanno di fronte ontologicamente: la cosa visibile e il suo duplicato, ossia la sua somiglianza, che sarebbe la specie sensibile nel soggetto senziente. Si tratta invece, secondo S. Tommaso, di *due maniere di essere della stessa realtà*, ossia della stessa forma sensibile, la quale fuori del senso esiste *materialiter* e nel soggetto esiste *immaterialiter* o *intentionaliter*. Perciò la specie è l'essere intenzionale della forma sensibile e, come tale, è « *medium quo, non id quod percipit sensus* ». Ossia, come s'è detto in una nota all'articolo 3° della prima parte, la specie è la *conditio sine qua non* della conoscibilità della cosa; perché la cosa, nel linguaggio tomistico, non può partecipare la sua forma al senso se non attraverso la specie, cioè assumendo una maniera di essere *intenzionale*.

Senonché S. Tommaso sentí il bisogno di aggiungere che la specie è la somiglianza della cosa. Ecco dove può sorgere l'equivoco. Se è simile, essa è come un'immagine fedele che riproduce nella coscienza l'originale ch'è fuori. Ora non è affatto cosí che bisogna intendere la somiglianza della specie col sensibile esterno. Essa invece va intesa come *identità* della forma nella *differenza del modo di essere*: è la stessa forma sensibile che acquista un modo di essere nuovo nella coscienza, ossia diventa oggetto di conoscenza. Perciò, secondo S. Tommaso, attraverso il nuovo modo di essere della forma sensibile, ossia attraverso la specie, è sempre lo stesso sensibile esterno che si sente, perché è lo stesso sensibile che ha comunicato la sua forma al senso. Solo se si tiene presente l'identità suddetta, si può comprendere perché S. Tommaso a volte adoperi la parola *specie* per indicare le forme stesse esistenti nella materia. La specie infatti può essere sensibile o intelligibile, ma essa in tanto esiste *immaterialiter* nel soggetto conoscente in quanto è la stessa forma che sotto le condizioni materiali

Ma poichè l'intelletto riflette sopra se stesso, con la stessa riflessione intuisce il suo conoscere e la specie secondo la quale conosce. Cosí la specie intelligibile è soltanto in via secondaria ciò che si conosce. Ma ciò che si conosce primariamente è la cosa di cui la specie intelligibile è la somiglianza.

Ciò è confermato anche dall'opinione degli antichi, i quali ammettevano che il *simile si conosce col simile*. Ammettevano infatti che l'anima per mezzo della terra che conteneva in sé conoscesse la terra che era fuori di sé; e cosí per il resto. Perciò se sostituiamo la specie della terra alla terra qual è in sè, secondo l'insegnamento di Aristotele, il quale dice che *la pietra non è nell'anima*, ma *la specie della pietra*; ne consegue che l'anima per mezzo delle specie intelligibili conosce le cose che sono fuori di lei (1).

---

esiste nella cosa. Con questa differenza che la forma sensibile vi si trova in atto, mentre la forma intelligibile vi si trova in potenza, perché ha bisogno di essere liberata dalle condizioni materiali per diventare l'oggetto in atto dell'intelletto. Ecco, secondo me, come va interpretato il pensiero di S. Tommaso nel punto piú delicato della sua teoria della conoscenza; e ciò sulla scorta di profondi conoscitori della filosofia dell'Aquinate, come il Sertillanges (*S. Thomas d'Aquin*, vol. 2°, pp. 112 e sgg. Alcan, 1910).

(1) Il realismo dei concetti è analogo a quello della percezione sensoriale. Questa coglie il sensibile qual è in se stesso, ed il concetto coglie la quiddità o essenza delle cose materiali. La gnoseologia tomistica è legata all'ontologia della metafisica aristotelica, che da una parte è la consacrazione dell'apparenza sensoriale e dall'altra è la sostantivazione delle entità del linguaggio. Sull'universo tomistico grava il realismo della metafisica aristotelica. Eppure S. Tommaso ha abbozzato una teoria della conoscenza intellettuale in termini abbastanza soggettivistici. Egli ha visto chiaramente la natura attiva e costruttiva dell'intelletto, che mediante l'astrazione, forma l'intelligibile in atto ossia l'universale, il quale esiste « *primo et per se* » nell'intelletto. Ma, scoperto il carattere soggettivo e costruttivo del concetto, sente il bisogno di rituffarlo nel reale empirico del senso comune, per garantirne l'oggettività. Cosí mentre il concetto dovrebbe essere l'interpretazione razionale dell'oggettività ingenua della sensazione,

ARTICOLO III. — *Se la nostra conoscenza intellettuale cominci dal più universale.*

Si dimostra che la nostra conoscenza intellettuale procede dal più universale al meno universale.

Nella nostra conoscenza intellettiva bisogna considerare due cose. Dapprima la conoscenza intellettiva trae origine in certo modo dal senso. E siccome l'oggetto del senso è singolare mentre quello dell'intelletto è universale, è necessario che rispetto a noi la conoscenza del singolare preceda quella dell'universale.

In secondo luogo bisogna considerare che il nostro intelletto procede dalla potenza all'atto. Ora tutto ciò che dalla potenza passa all'atto, prima perviene ad un atto incompleto, ch'è intermedio tra la potenza e l'atto, e poi all'atto perfetto. L'atto perfetto al quale perviene l'intelletto è la scienza completa, per mezzo della quale si conoscono le cose in maniera distinta e determinata. L'atto incompleto invece è la scienza imperfetta, per la quale si conoscono le cose indistintamente con una certa confusione; perché le cose conosciute in tal modo sono conosciute parzialmente in atto e in certo modo in potenza.

Onde il *Filosofo* nel 1° libro della *Fisica* dice che *primieramente sono a noi note e certe piuttosto le cose confuse; in seguito poi conosciamo distintamente i principi e gli elementi.* Ora è evidente che conoscere una cosa nella quale sono contenute parecchie altre, senza che queste siano conosciute distintamente, equivale a conoscerla confusamente. In questo modo può essere conosciuta tanto la totalità universale nella quale le parti sono contenute in potenza, quanto la totalità in-

---

diventa il veicolo del duplicato della sensazione, in quanto questa rimanda ad un'essenza intelligibile resa opaca dalle condizioni materiali del senso.

tegrale: entrambe le totalità infatti possono essere conosciute confusamente, senza che le parti siano conosciute distintamente. Ora quando si conosce distintamente ciò ch'è contenuto nella totalità universale, si ha una conoscenza di cose meno generali. Cosí conoscere l'animale indistintamente significa conoscere l'animale in quanto è animale; ma conoscere l'animale distintamente, significa conoscere l'animale in quanto è razio-razionale o irrazionale, cioè conoscere l'uomo o il leone.

Pertanto l'intelletto nostro conosce prima l'animale che l'uomo; cosí nelle altre cose l'ordine di conoscere è dal piú universale al meno universale.

E poichè il senso passa dalla potenza all'atto come l'intelletto, anche nel senso si manifesta lo stesso ordine di cognizione. Infatti nella conoscenza sensitiva discerniamo prima il piú comune e poi il meno comune, tanto in ordine allo spazio che al tempo. Quanto allo spazio, come quando si vede qualche cosa da lontano, prima ci si accorge che è un corpo e poi che è un animale, e cosí prima che è un animale e poi che è un uomo; e prima che è un uomo e poi che è Socrate o Platone. In ordine al tempo poi, perché il bambino da principio distingue prima l'uomo da ciò che non è uomo, e poi distingue questo uomo da un altro uomo; perciò i *bambini in un primo tempo chiamano papà tutti gli uomini,* e *piú tardi distinguono ogni uomo da un altro* come si dice nel 1° libro della *Fisica.*

Di ciò la ragione è evidente. Giacché chi conosce una cosa indistintamente è tuttora in potenza a conoscere il principio della distinzione; cosí chi conosce il genere, è in potenza a conoscere la differenza. Perciò è chiaro che la conoscenza indistinta è intermedia tra la potenza e l'atto.

Dunque deve dirsi che la conoscenza dei singolari è prima rispetto a noi della conoscenza degli universali; e cosí la conoscenza sensitiva è prima di quella intellettiva. Ma tanto nell'ordine della sensibilità che in quello dell'intelletto, la conoscenza procede dal piú comune al meno comune.

OBIEZIONE I. - Sembra che le nozioni piú universali non siano le prime nella nostra conoscenza intellettuale. Perché ciò ch'è prima e piú noto secondo la natura, è posteriore e meno noto rispetto a noi. Ma gli universali sono prima secondo la natura: giacché è prima ciò verso cui non può essere convertita l'illazione dell'esistenza (1). Dunque gli universali sono posteriori nella conoscenza intellettiva.

Si risponde dicendo che l'universale può essere considerato in due modi. Nel primo modo, in quanto la natura dell'universale viene considerata insieme col rapporto dell'universalità. E poiché il rapporto dell'universalità, cioè che una stessa cosa si riferisce a molte, proviene dall'astrazione dell'intelletto, bisogna che secondo questo modo l'universale sia posteriore. Onde nel 1° libro del *De Anima* è detto che *l'animale universale o non è niente, o è posteriore.* Ma secondo Platone, il quale ammise gli universali come sussistenti. l'universale sarebbe prima del particolare, il quale secondo lui non è reale se non per la partecipazione degli universali sussistenti, che si chiamano idee (2).

Nel secondo modo l'universale può essere considerato quanto alla stessa natura, p. es. dell'animalità o

(1) Il testo è: « *prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia* »: ossia, mentre le altre cose esistono per esso, l'universale non ripete l'esistenza da altro.

(2) Cfr. Questione LXXXIV, art. 1.

dell'umanità, come si riscontra nei particolari. Ora bisogna distinguere un duplice ordine della natura. Uno è quello della generazione temporale, secondo la quale quelle cose che sono imperfette e in potenza sono prima. In questo modo ciò che è piú comune è prima secondo natura: ciò che è evidente nella generazione dell'uomo e dell'animale; perché *prima è generato l'animale e poi l'uomo,* com'è detto nel libro *Sulla generazione degli animali.* L'altro ordine è quello della perfezione ossia della finalità della natura; cosí p. es. l'atto per sé preso è prima della potenza secondo natura, ed il perfetto è prima dell'imperfetto.

Ora secondo quest'ordine, ciò ch'è meno comune è prima secondo la natura di ciò ch'è piú comune; cosí l'uomo è prima dell'animale: giacché la finalità della natura non è riposta nella generazione dell'animale, bensí in quella dell'uomo.

Obiezione II. - Dagli effetti risaliamo alle cause ed ai princípi. Ma gli universali sono dei princípi. Dunque gli universali sono noti dopo rispetto a noi.

Si risponde che l'universale, quando è considerato sotto il rapporto dell'universalità, è in certo modo un principio di conoscenza, in quanto il rapporto dell'universalità è effetto della maniera di conoscere che avviene per astrazione. Ora non è necessario che tutto ciò che è principio di conoscere sia anche principio di essere, come opinò Platone: perché talvolta conosciamo la causa per mezzo dell'effetto e la sostanza per mezzo degli accidenti.

Onde l'universale cosí considerato, secondo la concezione di Aristotele, non è principio di essere, né è sostanza come si rivela dal libro VII della *Metafisica.* Se poi consideriamo la stessa natura del genere e della

specie com'è nelle cose singolari, essa in certo modo è il loro principio formale: poiché la cosa singolare esiste per mezzo della materia, invece la natura della specie si desume dalla forma. Ma la natura del genere si paragona alla natura della specie piuttosto come un principio materiale: giacché la natura del genere si desume da ciò ch'è materiale nella cosa, la natura della specie al contrario da ciò che è formale. Cosí la natura dell'animale si desume dal principio sensitivo e la natura dell'uomo dal principio intellettivo. Di qui risulta che la natura è orientata in definitiva verso la specie, non verso l'individuo, né verso il genere: giacché la forma è il fine della generazione, e la materia c'è per la forma. Però non occorre che di qualsiasi causa o principio la conoscenza sia posteriore rispetto a noi: perché talvolta conosciamo per mezzo delle cause sensibili effetti che ignoravamo; altre volte invece accade il contrario (1).

ARTICOLO V. — *Se il nostro intelletto conosca identificando e differenziando.*

Si dimostra che l'intelletto umano conosce identificando e differenziando.

Le parole esprimono ciò ch'è stato concepito dal-

(1) Come si vede, S. Tommaso ha avuto idee abbastanza esatte sul metodo del lavoro scientifico, perché mostra di conoscere anche il procedimento induttivo, al quale è legata la scienza moderna. Però l'interesse prevalente della Scolastica non era costituito dal pensiero scientifico, ma da quello metafisico, che era alimentato dal bisogno di trovare una base d'intelligibilità all'universo della fede. Perciò l'analisi paziente e rigorosa dei fatti sperimentali non appassionò mai i filosofi scolastici, i quali risalivano subito ai princípi generali, che contenevano in potenza tutto quello che l'esperienza poteva rivelare intorno ai fatti. Fu cosí che quando l'interesse religioso cominciò a separarsi da quello metafisico-razionale, il pensiero, non avendo piú per oggetto il contenuto della fede, si trovò a contatto dell'esperienza con le sue sole risorse e si dedicò con tale ardore allo studio dei fatti costituenti l'ordine della natura, che ebbe l'illusione di creare un nuovo metodo, un nuovo organo per la ricerca scientifica, mentre in realtà non faceva che perfezionare il vecchio organo aristotelico-scolastico.

l'intelletto, come dice il *Filosofo* nel 1° libro delle *Perihermeneias*. Ma nelle parole vi è identificazione e separazione, come si vede nelle proposizioni affermative e negative. Dunque l'intelletto identifica e differenzia.

È necessario che l'intelletto umano conosca identificando e differenziando. Infatti, poichè l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto, ha una certa somiglianza con le cose sottoposte alla generazione, le quali non hanno subito la loro perfezione, ma l'acquistano successivamente.

Cosí l'intelletto umano non coglie col primo atto conoscitivo la perfetta cognizione della cosa; ma dapprima apprende qualcosa di essa, p. es. la quiddità, che è l'oggetto primo e proprio dell'intelletto; e di poi conosce le proprietà, gli accidenti e i modi di essere che accompagnano l'essenza della cosa (1). Perciò è necessario che una cosa si conosca mediante l'identificazione con altre cose oppure per la differenziazione da esse; e cosí da una assimilazione o differenziazione si passa ad un'altra, in che consiste il ragionamento.

L'intelletto angelico e quello divino invece si comportano come sostanze incorruttibili, le quali dall'inizio hanno tutta la loro perfezione. Perciò l'intelletto angelico ed il divino hanno subito ed in maniera perfetta la conoscenza totale d'una cosa. Onde nel conoscere la

(1) La metafisica realistica dell'essenza è il fondamento della gnoseologia tomistica. Come la conoscenza sensibile coglie con un atto unico il particolare esistente in natura, cosí l'intelletto con una intuizione semplice ed istantanea coglie l'universale dell'essenza, astraendolo dal particolare dal quale è adombrato nelle cose materiali. L'intuizione dell'universale, come d'un'entità semplice, è un elemento caduco della gnoseologia tomistica, la quale, per altro, si serve dell'intuizione dell'essenza per amore di simmetria con la conoscenza sensibile, ma ripone la perfezione dell'atto intellettivo nel giudizio, ossia nel pensiero che assimila il diverso e differenzia il simile.

quiddità d'una cosa, conoscono subito tutto quello che noi possiamo saperne assimilando e differenziando, ossia raziocinando. Perciò l' intelletto umano conosce identificando e differenziando, come altresí ragionando. L'intelletto divino e angelico invece conoscono bensí la assimilazione, la differenziazione ed il raziocinio, ma non assimilando, differenziando o ragionando, bensí per l'intuizione della semplice essenza.

Articolo VI. - *Se nell'intelletto ci possa essere falsità.*

Si dimostra che l'intelletto non sbaglia circa l'essenza, ma può sbagliare circa quelle cose che accompagnano l'essenza.

Il Filosofo nel 3° libro del *De Anima* paragona, a questo proposito, l'intelletto al senso. Ora il senso non s'inganna circa il proprio oggetto, come la vista rispetto al colore; eccetto solo accidentalmente, per un impedimento fortuito dell'organo, come quando il gusto dei febbricitanti trova amaro il dolce, appunto perché la lingua è piena di umori cattivi. Ma circa i sensibili comuni il senso può ingannarsi, come a proposito della grandezza o della figura, oppure come quando crede che il sole sia della lunghezza d'un piede, mentre esso è piú grande della terra (1). E tanto piú può ingannarsi,

(1) La possibilità dell'errore per ciò che concerne i sensibili comuni manca di ragione sufficiente in una gnoseologia realistica che attribuisce al senso il privilegio dell'infallibilità circa i sensibili propri. Epicuro infatti, che professava lo stesso realismo sensistico, era convinto che gli astri su per giú avessero le stesse dimensioni che ad essi attribuisce la percezione ottica ordinaria. S. Tommaso tra i dati dell'apparenza sensoriale e i risultati della scienza astronomica (l'unica scienza che aveva fatto qualche progresso nel Medio Evo senza mutuare i suoi princípi alla metafisica) non esita ad abbandonare i primi, quando sono smentiti dai secondi. Ciò è importante e sta a dimostrare come il mondo della sensibilità non godesse di una interna giustificazione, una buona volta che una conoscenza, armata di altre risorse, come quella scientifica, poteva diffidare della testimonianza dei sensi e dichiararla ingannevole. Che cosa ha impedito a S. Tommaso di parificare i sensibili propri ai comuni per ciò che concerne l'errore? Da una parte lo

circa i sensibili *per accidens* (conosciuti accidentalmente) come quando, indotto dalla somiglianza del colore, crede che il fiele sia miele.

Di ciò la ragione è evidente. Infatti ciascuna potenza è ordinata necessariamente al proprio oggetto, secondo la sua natura. Ora, essendo cosí costituite le potenze, si comportano sempre allo stesso mondo. Onde, finché permane la potenza, non vien meno il retto apprendimento del proprio oggetto.

L'oggetto proprio invece dell'intelletto è l'essenza delle cose. Onde, assolutamente parlando, l'intelletto non sbaglia circa l'essenza delle cose (1). Ma rispetto a quelle cose che accompagnano l'essenza o la quiddità, l'intelletto può ingannarsi, mentre riferisce una cosa ad un'altra, congiungendo o separando oppure raziocinando. Cosí pure non può errare circa quelle proposizioni, che si conoscono appena si è conosciuta la natura dei termini, come avviene dei primi princípi: i quali garantiscono altresí la verità delle conclusioni e fondano la certezza della conoscenza scientifica.

Accidentalmente tuttavia può accadere che l'intelletto sbagli nel determinare la natura delle cose composte; non a causa dell'organo di senso, perché l'intelletto è una potenza che non ha bisogno dell'organo; ma a

---

stato rudimentale della fisiologia e della psicologia delle sensazioni; e dall'altra parte un certo soggettivismo dogmatico, che consiste nel rifiuto di verificare le proprie concezioni dinanzi all'urto dell'esperienza, ritenendo valevole un sistema per la sola ragione ch'esso soddisfa un nostro bisogno di ordine, di semplicità e di simmetria.

(1) S. Tommaso come ha dotato il senso del privilegio dell'infallibilità circa il sensibile proprio, cosí ha dotato d'un eguale privilegio l'intelletto in rapporto all'essenza. Ma bisogna badare che l'intuizione dell'essenza è un atto semplice o incomplesso sul quale propriamente non può cadere errore, perché non c'è atto predicativo. Quindi la verità dell'intuizione dell'essenza è una verità di fatto, priva dei caratteri della verità logica, come si vedrà piú avanti.

causa della molteplicità degli elementi che entrano nella definizione. Così la definizione di una cosa è falsa se si applica ad un'altra, come quando si applica al triangolo la definizione del circolo, oppure come quando una definizione è falsa in se stessa, perché implica l'unione di elementi contrastanti, come se si volesse definire una cosa per *animale ragionevole alato*. Laonde nella conoscenza delle realtà semplici, nella cui definizione non può intervenire composizione alcuna, non possiamo sbagliare; ma possiamo solo essere manchevoli della loro conoscenza, in quanto non le cogliamo affatto(1), come si dice nel libro IX della *Metafisica*.

QUESTIONE LXXXVI

Che cosa conosca il nostro intelletto nelle cose materiali.

ARTICOLO I. — *Se il nostro intelletto conosca le cose singolari.*

Il nostro intelletto direttamente e indirettamente il singolare.

Il *Filosofo* nel 1° libro della *Fisica* dice che l'*universale è noto secondo la ragione*, il *singolare invece secondo il senso*.

Il nostro intelletto direttamente e principalmente non può conoscere ciò ch'è singolare nelle cose materiali. E la ragione è che il principio della singolarità nelle cose materiali è la materia individuale; mentre il nostro in-

(1) Il testo latino ha: « *Sed deficimus in totaliter non attingendo* », Ulisse Pucci (*S. Tommaso D'Aquino*. L'*Uomo*, S. E. I.) traduce così: « *Ma può darsi difetto in quanto non le intendiamo perfettamente* ». Non mi sembra esatto. Giacché ciò ch'è semplice non può essere còlto in parte; ma o si conosce veramente o non si conosce affatto.

telletto, come già si è detto (1), conosce astraendo la specie intelligibile da siffatta materia. Ora ciò che si astrae dalla materia individuale è universale. Quindi il nostro intelletto non conosce direttamente se non l'universale.

Ma in via indiretta, e quasi per una specie di riflessione, può conoscere il singolare: perché, come si è detto prima (2), l'intelletto anche dopo d'aver astratto le specie intelligibili, non può con queste conoscere in atto senza rivolgersi ai fantasmi, nei quali appunto conosce le specie intelligibili, come è detto nel 3° libro del *De Anima*.

In tal guisa dunque per mezzo della specie intelligibile direttamente conosce lo stesso universale, e indirettamente i singolari, ai quali appartengono i fantasmi. Cosí p. es. forma la seguente proposizione: *Socrate è uomo* (3).

Articolo II. — *Se il nostro intelletto possa conoscere l'infinito.*

Il nostro intelletto può conoscere l'infinito soltanto in potenza.

Nel 1° libro della *Fisica* si dice che *l' infinito,* in quanto *è infinito, è ignoto.*

(1) Questione LXXXV, art. 1.

(2) Questione LXXXV, art. 7.

(3) Per formare questa proposizione, osserva quell'acuto commentatore di S. Tommaso che fu il Cardinale Gaetano, non si richiede che si formi il concetto di Socrate, come a formare la proposizione: *A è sostanza prima,* non si richiede il concetto di A. Il singolare è ignoto quidditativamente, ma è noto *in alio,* ossia è ignoto quanto al *quid est,* ed è noto quanto al *quia est.* Duns Scoto, invece, il quale rigettò la tesi del principio dell'individuazione riposto nella materia, e concepí l'individualità come una realtà originaria (*haecceitas*), che si aggiunge liberamente alla specie, sostenne che l'intelletto conosce il singolare sensibile intuitivamente. Per S. Tommaso invece l'intelletto non può avere il concetto del singolare in quanto tale, perché allora dovrebbe avere la specie intelligibile del singolare, e questo cesserebbe di essere singolare per diventare universale.

Poiché la potenza è proporzionata al suo oggetto bisogna che l'intelletto rispetto all'infinito stia nello stesso rapporto in cui sta il suo oggetto, ch'è l'essenza della cosa materiale. Ora nelle cose materiali non si trova l'infinito in atto, ma soltanto in potenza, in quanto una cosa succede all'altra, come si dice nel 3° libro della *Fisica*. Perciò nel nostro intelletto si trova l'infinito in potenza, che consiste nell'intendere una cosa dopo l'altra; giacché l'intelletto non conosce mai tante cose da non poterne conoscere di piú.

L'intelletto nostro non può conoscere l'infinito né per conoscenza attuale, né per conoscenza abituale. Non per conoscenza attuale, perchè l'intelletto nostro non può conoscere simultaneamente in atto se non ciò che può essere conosciuto per mezzo di una sola specie. L'infinito invece non può essere rappresentato da una sola specie; altrimenti avrebbe la natura di una totalità perfetta. Perciò l'infinito non può essere conosciuto se non procedendo da una parte all'altra, come si rileva dalla definizione che ne dà il 3° libro della *Fisica,* dove si dice che l'infinito *è ciò a cui si può sempre aggiungere qualche cosa*. Sicchè l'infinito non potrebbe essere conosciuto in atto, se non si numerassero tutte le sue parti, ciò ch'è impossibile.

Né possiamo conoscere l'infinito per conoscenza abituale. Infatti la conoscenza abituale è prodotta in noi dal conoscere in atto: esercitando l'intelligenza infatti noi acquistiamo la scienza, com'è detto nel 2° libro dell'*Etica*. Onde non potremmo conoscere abitualmente le realtà infinite secondo una conoscenza distinta, se non le avessimo conosciute in atto, numerandone le parti successivamente; ciò ch'è impossibile. Perciò l'intelletto nostro non può conoscere l'infinito né in atto né per

conoscenza abituale, ma soltanto in potenza, come si è dimostrato.

ARTICOLO III. — *Se l'intelletto conosca i contingenti.*

Il contingente, in quanto tale, può essere conosciuto indirettamente dall'intelletto.

Ogni scienza è di ordine intellettuale. Ma alcune scienze hanno per oggetto i fenomeni contingenti, come le scienze morali, le quali hanno per oggetto gli atti umani soggetti al libero arbitrio, e anche tra le scienze naturali quelle che si riferiscono agli enti sottoposti alla generazione e alla corruzione. Dunque l'intelletto conosce i contingenti.

Bisogna distinguere due modi di considerare i contingenti. In un primo modo, essi sono considerati come tali, cioè come semplicemente contingenti. Nel secondo modo, essi sono considerati come aventi in sé qualcosa di necessario. Niente infatti è tanto contingente che non abbia in sé qualche principio di necessità. Cosí p. es. il fatto che Socrate corra è contingente considerato in sé stesso; ma il rapporto della corsa al movimento è necessario: se infatti Socrate corre, è necessario che si muova.

Rispetto alla materia ciascuna realtà è contingente; perché il contingente è ciò che può essere e non essere: la potenza infatti appartiene alla materia. La necessità invece deriva dalla natura della forma, perchè ciò ch'è intrinseco alla forma appartiene a questa necessariamente. Ora la materia è il principio dell'individuazione: l'universale invece si forma per mezzo dell'astrazione della forma dalla materia particolare. Si è detto poco prima (1) che l'intelletto direttamente e principalmente

(1) Art. I.

conosce gli universali; mentre il senso ha per oggetto i singolari, i quali in certo modo sono conosciuti anche dall'intelletto. Dunque i contingenti, in quanto sono contingenti, sono conosciuti direttamente dal senso e indirettamente dall'intelletto: ma le ragioni universali e necessarie dei contingenti sono conosciute dall'intelletto.

Per conseguenza se si considera la ragione formale del conoscibile, tutte le scienze hanno per oggetto ciò ch'è necessario. Se poi si considerano le cose stesse, allora alcune scienze si riferiscono a realtà necessarie, altre invece a fenomeni contingenti.

Articolo IV. — *Se il nostro intelletto conosca le cose future.*

Il futuro in se stesso può essere conosciuto solo da Dio; ma nelle sue cause può essere conosciuto anche dall'intelletto umano.

Circa la conoscenza delle cose future bisogna fare la stessa distinzione che si è fatta dei contingenti nell'articolo precedente. Giacché le cose future, in quanto sono sottomesse al tempo, sono singolari e non sono conosciute dall'intelletto se non per riflessione (1), come s'è detto. Ma le cause delle cose future possono essere universali e conoscibili dall'intelletto; e di queste altresí ci potrà essere scienza.

Tuttavia per parlare della conoscenza del futuro secondo il linguaggio comune, bisogna osservare che le cose future possono essere conosciute in due modi: in

(1) Il cardinale Gaetano nel suo commento, riportato nell'edizione leonina della *Summa Theol.*, chiama la conoscenza del singolare da parte dell'intelletto conoscenza *arguitiva*. Infatti, egli dice, quando concepiamo l'uomo e la singolarità, si arguisce dall'intelletto una cosa singolare in natura, che differisce dall'universale per una differenza che gli è inconoscibile quidditativamente.

se stesse e nelle loro cause. In se stesse la realtà future non possono essere conosciute se non da Dio, al quale invero sono presenti mentre nell'economia delle cose sono future, in quanto che il suo eterno intuito abbraccia simultaneamente il corso del tempo nella sua totalità, come si è detto a proposito della scienza divina (1). Ma nelle loro cause i futuri possono essere conosciuti anche da noi. E se sono tali che derivano necessariamente dalle loro cause, sono conosciuti con certezza scientifica; cosí l'astronomo prevede l'ecclissi futura. Se poi sono in tale rapporto con le loro cause, che derivano da queste nella maggior parte dei casi (2), allora i futuri possono conoscersi per congettura piú o meno probabile, secondo che le cause sono piú o meno adeguate all'effetto.

(1) Questione XIV, art. 13.

(2) Il testo è « *ut in pluribus* ». Nel commento di S. Tommaso al *Perihermeneias* (lib. I, cap. 9, lect. XIII) si trova l'opposizione tra il contingente « *ut in paucioribus* » ed il continegnte « *ut in pluribus* »: il primo accade fortuitamente, il secondo nella maggior parte dei casi, come il fatto che l'uomo diventi canuto nella vecchiaia.

Parte Terza

LA VERITÀ E L'ERRORE

QUESTIONE XVI

La verità.

ARTICOLO I. — *Se la verità sia soltanto nell'intelletto.*

Si dimostra che la verità è principalmente nell'intelletto e secondariamente nelle cose, in quanto si riferiscono all'intelletto.

Come il bene indica ciò a cui tende l'appetito, così il vero è ciò a cui tende l'intelletto. Ma tra l'appetito e l'intelletto e qualsiasi altro modo di conoscere c'è questa differenza, che la conoscenza avviene in quanto la cosa conosciuta si trova nel soggetto conoscente; laddove l'appetito si realizza in quanto il soggetto che appetisce si rivolge verso la cosa desiderata. Onde il termine dell'appetito, che è il bene, si trova nella cosa desiderata; ma il termine dell'atto di conoscere, ch'è il vero, si trova nello stesso intelletto.

Ora come il bene si trova nella cosa in quanto ha un rapporto con l'appetito, per cui la qualifica di buono deriva all'appetito dalla cosa appetibile, onde dicesi buono l'appetito che desidera il bene; così, poiché il vero si trova nell'intelletto secondo che è conforme alla cosa conosciuta, è necessario che la qualifica di vero derivi dall'intelletto alla cosa conosciuta e che questa perciò si dica vera, in quanto ha un rapporto con l'in-

telletto o *per se* o *per accidens*. Ha un rapporto *per se*, se dipende dall'intelletto quanto all'essere proprio; ed ha un rapporto *per accidens*, se dipende dall'intelletto per la sua conoscibilità. Cosí p. es. la casa ha un rapporto *per se* con l'intelletto dell'architetto, e *per accidens* con qualunque altro intelletto dal quale non dipende nell'essere. Ora il giudizio intorno ad una cosa non si desume da ciò che le appartiene *per accidens*, ma da ciò che le appartiene *per se*. Onde qualsiasi cosa si dice vera in maniera assoluta in rapporto all'intelletto dal quale dipende nell'essere. Cosí le cose artificiali si dicono vere in rapporto al nostro intelletto: infatti dicesi vera una casa, quando realizza la forma ch'è nella mente dell'architetto, come un discorso dicesi vero, quando è l'espressione d'una conoscenza vera. Similmente le cose naturali si dicono vere in quanto sono conformi alle idee che esistono nella mente divina: una pietra infatti si dice vera in quanto realizza la natura propria della pietra, secondo l'idea preconcepita dall'intelletto divino.

Dunque la verità principalmente è nell'intelletto, e secondariamente nelle cose, in quanto si riferiscono all'intelletto come al loro principio.

Perciò la verità è stata concepita in diversi modi. Agostino infatti nel libro « *Intorno alla vera religione* » dice che la verità è quella per *la quale si manifesta ciò che è*. Ed Ilario dice che la verità è la dichiarazione o la manifestazione dell'essere. Queste definizioni riguardano la verità in quanto è nell'intelletto. Circa la verità poi della cosa in quanto si riferisce all'intelletto, si può citare la seguente definizione di Agostino nel medesimo libro « *Intorno alla vera religione* »: « *La verità è la perfetta somiglianza di una cosa col principio senza alcuna dissomiglianza* ». Si adatta anche una definizione

di Anselmo: « *La verità è la rettitudine percepibile soltanto dalla mente* »; poiché una cosa è retta, quando è conforme al suo principio. E altresí una definizione di Avicenna: « *La verità di qualsiasi cosa è la proprietà del suo essere quale le fu stabilito* ». Quello che poi si vuol dire quando si definisce la verità come *una adeguazione della cosa e dell'intelletto*, può riferirsi ad entrambi i modi (1).

ARTICOLO II. — *Se la verità sia nell'intelletto che identifica e differenzia.*

Si dimostra che la verità è nell'intelletto che identifica e differenzia.

Come si è già detto (2), la verità nella sua prima ragione di essere è nell'intelletto. Ma poiché ogni cosa è vera in quanto ha la forma propria della sua natura, è necessario che l'intelletto, in quanto è conoscitivo, sia vero perché ha assimilato la cosa conosciuta, ch'è la forma della sua natura in tanto che è conoscitivo (3). Perciò la verità si definisce come conformità dell'intelletto e della cosa. Laonde conoscere questa conformità significa conoscere la verità. Ma questa conoscenza non appartiene affatto al senso: infatti nonostante che la vista si assimili l'oggetto visibile, tuttavia non conosce

(1) Come si vedrà meglio negli articoli seguenti, la definizione che dà S. Tommaso della verità contiene una esigenza critica importantissima, che non sempre è stata tenuta presente dai suoi seguaci e commentatori. Il carattere di interiorità della verità è affermato senza possibilità di equivoco con le parole: « *la qualifica di vero deriva dall'intelletto alla cosa conosciuta* », ossia la verità consiste in un giudizio di verificazione mediante il quale la cosa conosciuta, cioè l'intelligibile in atto (non la cosa bruta fuori del pensiero), si eleva da verità di fatto (apprensione) a verità di ragione (giudizio).

(2) Art. prec.

(3) Cfr. la nota sull'interpretazione del concetto della *specie* nella questione LXXXV, art. II.

il rapporto che esiste tra la cosa vista e ciò ch'essa apprende della medesima. Ma l'intelletto può conoscere la propria conformità alla cosa intelligibile: tuttavia non la conosce allo stesso modo con cui conosce l'*essenza* di una cosa; ma allora l'intelletto principalmente conosce e dice il vero, quando giudica che la cosa è conforme alla rappresentazione che ne ha. E questo lo fa assimilando e differenziando: giacché in ogni proposizione esso o attribuisce ad una cosa espressa da un soggetto una forma espressa da un predicato, oppure la nega. Perciò è giusto dire che il senso è vero d'una cosa oppure che l'intelletto è vero nel conoscere l'essenza: ma non perché conosca e dica il vero. Lo stesso dicasi delle parole complesse o incomplesse. La verità pertanto può essere nel senso o nell'intelletto in quanto conosce l'essenza; ma vi si trova come in una cosa vera, non come la cosa conosciuta nel soggetto conoscente, ciò che propriamente importa la parola *verità*; giacché la perfezione dell'intelletto è il vero in quanto è conosciuto. Perciò, propriamente parlando, la verità è nell'intelletto che identifica e differenzia, e non già nel senso, nè nell'intelletto che conosce semplicemente l'*essenza* (1).

(1) La verità non consiste nella conformità di fatto tra l'essenza della cosa e la specie intelligibile che ne condiziona la conoscibilità. Questa conformità non è messa mai in dubbio da S. Tommaso, perché è fondata sull'ordinamento naturale delle potenze conoscitive. Quindi l'apprensione diretta dell'essenza è un atto vero, ma non è la verità. Esso è un atto incomplesso, circa il quale l'intelletto non sbaglia, come s'è visto già. Ma la verità logica (che implica la possibilità dell'errore) consiste in un giudizio di conformità tra l'intelligibile appreso e l'intelletto, mediante il quale l'intelligibile esce dalla sua semplicità e indeterminatezza (incomplessità) e viene fondato come verità di ragione. La conformità perciò è tra l'intelligibile appreso e i princípi ond'è retta la conoscenza logica. Quindi la verità non si deve confondere con la realtà. La realtà corrisponde alla verità di fatto: la verità è complessa e si riferisce alla realtà giudicata come possibile o come concreta.

ARTICOLO VIII. — *Se la verità sia immutabile.*

La verità dell'intelletto divino è immutabile ma quella dell'intelletto umano è mutevole

Come si è detto precedentemente (1), la verità propriamente è nel solo intelletto, e le cose si dicono vere in rapporto alla verità che è in un determinato intelletto. Perciò la mutabilità della verità deve considerarsi in rapporto all'intelletto. Ora la verità dell'intelletto consiste nella conformità alle cose conosciute. La quale conformità, come qualsiasi altra somiglianza, può variare in due modi, secondo la variazione di uno degli estremi. Onde nel primo modo la verità può variare da parte dell'intelletto, in quanto, restando identica la cosa, se ne può avere una concezione diversa; nel secondo modo se, restando identica la nostra concezione, la cosa varia. In entrambi i modi avviene un mutamento dal vero nel falso.

Dunque se esiste un intelletto nel quale non vi può essere alternativa di opinioni o al cui intuito non può sfuggire cosa alcuna, in esso la verità è immutabile. E questo è l'intelletto divino. Perciò la verità dell'intelletto divino è immutabile. Ma la verità del nostro intelletto è mutevole. Non già nel senso che la verità sia il soggetto della mutazione; ma nel senso che il nostro intelletto si muta dalla verità nella falsità: in tal modo infatti le forme possono dirsi mutevoli. Invece la verità dell'intelletto divino è quella secondo la quale le cose naturali si dicono vere, ed è assolutamente immutabile.

(1) Art. 1.

QUESTIONE XVII

L'errore.

ARTICOLO I. — *Se la falsità sia nelle cose.*

La falsità è principalmente nell'intelletto e secondariamente nelle cose.

Poiché il vero e il falso si oppongono, e i termini opposti si riferiscono allo stesso soggetto, è necessario che si cerchi dapprima la falsità là dove si trova principalmente la verità, cioè nell'intelletto. Nelle cose invece non c'è né verità né falsità se non in rapporto all'intelletto. E poiché ogni cosa è denominata essenzialmente da ciò che le conviene *per se* e riceve una denominazione accessoria (*secundum quid*) da ciò che le conviene *per accidens*, ne segue che una cosa può dirsi assolutamente falsa solo in rapporto all'intelletto dal quale dipende (nell'essere), perché ad esso si riferisce per sé, e relativamente ad un altro intelletto, al quale si riferisce *per accidens*, non può dirsi falsa se non accessoriamente (*secundum quid*).

Ora le cose naturali dipendono dall'intelletto divino come le cose artificiali dipendono dall'intelletto umano. Perciò le cose artificiali si dicono false assolutamente ed essenzialmente, se esse non rispondono alla forma dell'arte: così diciamo che un artista fa un'opera falsa, quando vien meno ai princípi dell'arte (*deficit ab operatione artis*). Invece nelle cose che dipendono da Dio non può esservi falsità in rapporto all'intelletto divino, perché qualunque cosa accada in esse dipende da un atto dell'intelletto divino: fatta eccezione se mai soltanto per gli agenti volontari, i quali possono sottrarsi ai disegni dell'intelletto divino, in che consiste il male della colpa, per cui gli stessi peccati sono nominati nelle Scrit-

ture *falsità e menzogne,* secondo le parole del Salmo IV: « *Perché amate la vanità e cercate la menzogna?* ». Come al contrario l'azione virtuosa è detta « *verità della vita* », in quanto è sottomessa ai decreti dell'intelletto divino, secondo le parole di San Giovanni (III, 21): « *Chi opera la verità, viene alla luce* » (1).

Ma relativamente al nostro intelletto, al quale le cose naturali si riferiscono *per accidens,* queste possono dirsi false, non assolutamente ma accessoriamente. E ciò in due modi. In un primo modo dal punto di vista del significato: quando si dice che è falso nelle cose ciò ch'è espresso o rappresentato dal discorso o dal concetto falso. Sotto questo rispetto ogni cosa può esser detta falsa in rapporto a ciò che non le appartiene, come se dicessimo che il diametro è commensurabile (al lato) [e ciò è falso, perché è incommensurabile] (2), secondo dice il *Filosofo* nel 5° libro della *Metafisica,* o come dice Agostino nel libro 2° dei *Soliloqui* che il *tragedo è un falso Ettore.* Come al contrario ogni cosa può dirsi vera, secondo quello che le appartiene.

In un secondo modo, dal punto di vista della causalità. Cosí si dice che una cosa è falsa, se essa per sua natura è tale che ingenera una falsa rappresentazione di sé. E poichè è nostra abitudine congenita di giudicare circa le cose dalle apparenze esteriori, appunto perché la nostra conoscenza ha origine dal senso, il quale percepisce propriamente e direttamente gli accidenti esteriori; cosí ciò che negli accidenti esteriori rassomiglia ad altre cose dicesi essere falso in riferimento a queste; come p. es. il fiele è un miele falso, e lo stagno

(1) « Qui facit veritatem, venit ad lucem ».

(2) Si tratta della diagonale del quadrato, che Aristotele chiama diametro, che non è misurabile in funzione del lato.

è un argento falso. Al qual proposito dice Agostino nel libro sopraccitato che *chiamiamo false quelle cose, che apprendiamo come verosimili.*

E il Filosofo nel 5° libro della *Metafisica* dice che sono *false tutte quelle cose che sono atte o a non apparire quali sono o ad apparire quali non sono.* E in questo modo si dice anche falso l'uomo in quanto ama le false opinioni o le false locuzioni. Non già in quanto è capace di congetturarle: altrimenti anche i sapienti e gli scienziati potrebbero chiamarsi *falsi,* come si dice nel 5° libro della *Metafisica.*

ARTICOLO II. — *Se vi sia falsità nel senso.*

Il senso, se l'organo corporale è integro, non sbaglia circa i sensibili propri; ma può sbagliare circa i sensibili comuni e *per accidens.*

La falsità non può trovarsi nel senso se non allo stesso modo in cui vi si trova la verità. Ma la verità si trova nel senso non in modo tale che questo conosca la verità; ma in quanto ha una percezione esatta dei sensibili, come già si è detto (1). Ciò che avviene quando il senso percepisce le cose come sono. Onde c'è falsità nel senso, quando percepisce o giudica (2) le cose diversamente da quello che sono.

Ora il senso intanto conosce le cose in quanto in esso vi è la somiglianza di queste. La quale somiglianza può trovarsi nel senso in tre modi. Nel primo modo, vi si trova direttamente e per sé (*primo et per se*); come nella vista la somiglianza del colore e degli altri sensibili propri. Nel secondo modo vi si trova per sè, ma non diret-

(1) Questione XVI, art. 2.

(2) Il giudizio del senso è una specie d'inferenza immediata e spontanea. Si ricordi quello che S. Tommaso dice nella Quest. LXXVIII, art. IV, dove parla della *estimativa naturale* e della *cogitativa* o *ragione particolare* che sintetizza le intuizioni individuali.

tamente; come nella vista v'è la somiglianza della figura o della grandezza e degli altri sensibili comuni. Nel terzo, non vi si trova né direttamente né per sé, ma *per accidens;* come nella vista v'è la somiglianza dell'uomo, non in quanto è uomo, ma in quanto accade che una cosa colorata sia un uomo.

Ora circa i sensibili propri il senso non può avere una conoscenza falsa se non *per accidens* e raramente: e dipende da ciò che, a causa d'una indisposizione dell'organo, non riceve con esattezza la forma sensibile (1); non altrimenti gli altri enti passivi, a causa d'un loro difetto, ricevono male l'impressione degli agenti. Cosí, a causa dell' alterazione della lingua, al malato il dolce sembra amaro. Circa poi i sensibili *comuni* e *per accidens,* vi può essere falsa percezione anche se l'organo di senso è ben disposto; perché il senso si riferisce ad essi non essenzialmente, ma o *per accidens* o in maniera consecutiva, in quanto ha per oggetto altre cose (i sensibili propri) connesse con quelli (sensibili comuni).

Articolo III. — *Se vi sia falsità nell'intelletto.*

Come una cosa riceve l'essere dalla sua forma, cosí la potenza conoscitiva riceve il conoscere dalla somiglianza con la cosa conosciuta (2).

Nella conoscenza dell'essenza semplice non vi può essere errore, bensì solo nell'atto predicativo.

Onde, come una cosa naturale non perde l'essere che le deriva dalla propria forma, pur potendo perdere qualche proprietà accidentale o conseguenziale; p. es. l'uomo

(1) Che la parola *ricevere* si debba intendere come *costruire* risulta chiaro dalle note precedenti sulla natura della specie sensibile e sulla passività del senso in generale.

(2) Cioè diventa conoscitiva in atto quando riceve la sua forma, ch'è la specie o somiglianza con la cosa conosciuta.

può perdere la proprietà di essere bipede, ma non può perdere la natura di uomo; così la potenza conoscitiva non perde il suo essere, ch'è la conoscenza dell'oggetto dalla cui somiglianza è informato, pur potendo venir meno circa la conoscenza delle proprietà conseguenziali o accidentali. Così nell'articolo precedente s'è detto che la vista non sbaglia circa il sensibile proprio, ma può sbagliare circa i sensibili comuni, che sono connessi col proprio, e circa i sensibili *per accidens*.

Ora come il senso è informato direttamente dalla somiglianza dei sensibili propri, così l'intelletto è informato direttamente dalla somiglianza della quiddità (essenza) della cosa. Perciò l'intelletto non sbaglia circa *l'essenza*, come non sbaglia il senso circa i sensibili propri. Ma nell'assimilare e nel differenziare può errare, quando attribuisce ad una cosa, di cui conosce l'essenza, una proprietà che non le appartiene o che le è contraria. Giacché in ciò l'intelletto si comporta come il senso quando percepisce i sensibili comuni o quelli *per accidens*. Con questa differenza tuttavia, come s'è detto dianzi (1), che nell'intelletto vi può essere falsità non solo perché la conoscenza dell'intelletto è falsa, ma anche perché l'intelletto conosce la falsità come conosce la verità: nel senso invece c'è soltanto la falsità di fatto e non la falsità conosciuta come tale.

Dunque la falsità nell'intelletto per sé può trovarsi solo nell'atto predicativo; però *per accidens* può trovarsi la falsità anche nell'operazione intellettiva con la quale si conosce *l'essenza*, in quanto può trovarvisi mescolato l'atto predicativo (2). E ciò può accadere in due

(1) Questione XVI, art. 2.

(2) L'essenza, o l'universale, essendo semplice, è oggetto d'intuizione intellettuale e, come tale, non è soggetta ad errore: o c'è o non

modi. In un primo modo, l'intelletto può attribuire la definizione di una cosa ad un'altra; p. es. se attribuisce all'uomo la definizione del circolo. Allora la definizione d'una cosa è falsa se è applicata ad un'altra. Nel secondo modo, se riunisce parti di definizioni, che non possono organizzarsi insieme: allora la definizione non è falsa soltanto rispetto ad una determinata cosa, ma è falsa in sé. Cosí se uno formasse questa definizione: « *animale ragionevole quadrupede* », si sbaglierebbe nella definizione, perché sarebbe falso questo giudizio « *un animale ragionevole è quadrupede* ». Perciò nella conoscenza delle essenze semplici l'intelletto non può errare: ma o è nel vero, o non intende niente del tutto (1).

ARTICOLO IV. — *Se il vero e il falso siano contrari.*

Il vero e il falso si oppongono come contrari e non come l'affermazione e la negazione, secondo l'opinione di alcuni. A convincersi di ciò, si deve osservare che la negazione non pone niente né determina per sé alcun soggetto. E perciò può riferirsi tanto all'ente che al non

Il vero e il falso sono in opposizione contraria.

c'è affatto. Ma si può considerare l'atto dell'essenza in rapporto alla potenza; allora l'essenza si definisce come la specie d'un genere. Nella definizione può cadere l'errore.

(1) All'intuizione dogmatica del sensibile proprio S. Tommaso fa corrispondere l'intuizione dogmatica dell'essenza o natura universale immanente nella cosa particolare. Quest'aspetto dogmatico del realismo deve considerarsi come tramontato; non cosí l'esigenza dell'oggettività della conoscenza ingenuamente adombrata nell'esteriorità di un reale immutabile fuori del pensiero. S. Tommaso aveva notato la relatività della realtà al pensiero, quando aveva rilevato che per la conoscenza il reale acquista un nuovo modo di essere. Ma non seppe liberarsi dal realismo aristotelico, e perciò, pur essendo in possesso d'un'interpretazione soggettiva della verità, non seppe considerarla come una dilatazione della realtà nel pensiero.

ente; come p. es. se uno dicesse: *non vedendo, non sedendo*. La privazione invece non pone niente, ma determina per sé il soggetto. Giacchè è una negazione nel soggetto, come si dice nel 4° libro della *Metafisica*: infatti non si chiama cieco se non chi da natura è fatto per vedere.

Il contrario poi pone qualcosa e determina il soggetto: il *nero* infatti è una certa specie del colore.

Ora il falso pone qualche cosa. Poichè, come dice il *Filosofo* nel libro 4° della *Metafisica*, il falso si ha quando si dice o si vede una cosa quale non è, oppure si dice o si vede che una cosa non è quello che è. Come infatti il vero pone una concezione adeguata della cosa, così il falso ne pone una inadeguata. Ond'è evidente che il vero e il falso sono in opposizione contraria.

INDICE

INTRODUZIONE . . . . . PAG. 5

NOTA BIOGRAFICA E BIBLIOGRAFICA . . . . . » 15

AVVERTENZA E SOMMARIO ESPLICATIVO . . . . . » 17

Parte Prima - LA CONOSCENZA SENSIBILE

QUESTIONE LXXVIII - DELLE POTENZE DELL'ANIMA IN PARTICOLARE

ARTICOLO III. - Se si debbano distinguere con ragione cinque sensi esterni . . . . . PAG. 23

» IV. - Se si debbano distinguere i sensi interni » 30

Parte Seconda - LA CONOSCENZA INTELLETTUALE

QUESTIONE LXXIX - DELLE POTENZE INTELLETTIVE

ARTICOLO I. - Se l'intelletto sia una potenza dell'anima PAG. 37

» II. - Se l'intelletto sia una potenza passiva . » 37

» III. - Se si debba ammettere l'intelletto agente » 39

» IV. - Se l'intelletto agente appartenga all'anima . . . . . » 42

» V. - Se l'intelletto agente sia unico in tutti gli uomini. . . . . » 44

» VII. - Se la memoria intellettiva sia una potenza diversa dall'intelletto . . . . . » 47

» XI. - Se l'intelletto speculativo e l'intelletto pratico siano potenze diverse . . . . »

QUESTIONE LXXXIV - IN CHE MODO L'ANIMA CONGIUNTA AL CORPO CONOSCA LE COSE CORPORALI CHE SONO INFERIORI A LEI

ARTICOLO I. - Se l'anima conosca i corpi per mezzo dell'intelletto . . . . . PAG. 50

» II. - Se l'anima conosca i corpi per mezzo della sua essenza . . . . . » 53

» III. - Se l'anima conosca tutte le cose per mezzo delle idee innate . . . . . » 55

» VI. - Se la conoscenza intellettiva si acquisti dalle cose sensibili . . . . . » 58

ARTICOLO VII. – Se l'intelletto possa intendere in atto per mezzo delle specie intelligibili che ha in sè, senza rivolgersi ai fantasmi . . PAG. 61
" VIII. – Se il giudizio dell'intelletto sia impedito dall'inazione dei sensi . . . . . " 63

QUESTIONE LXXXV – DEL MODO E DELL'ORDINE DELL'ATTIVITÀ INTELLETTIVA

ARTICOLO I. – Se il nostro intelletto conosca le cose corporee e materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi . . . . . PAG. 64
" II. – Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano per il nostro intelletto come l'oggetto della conoscenza . . . . . " 69
" III. – Se la nostra conoscenza intellettuale cominci dal piú universale . . . . . " 73
" V. – Se il nostro intelletto conosca identificando e differenziando . . . . . " 77
" VI. – Se nell'intelletto ci possa essere falsità . " 79

QUESTIONE LXXXVI – CHE COSA CONOSCA IL NOSTRO INTELLETTO NELLE COSE MATERIALI

ARTICOLO I. – Se il nostro intelletto conosca le cose singolari . . . . . PAG. 81
" II. – Se il nostro intelletto possa conoscere l'infinito . . . . . " 82
" III. – Se l'intelletto conosca i contingenti . . " 84
" IV. – Se il nostro intelletto conosca le cose future . . . . . " 85

Parte Terza - LA VERITÀ E L'ERRORE

QUESTIONE XVI – LA VERITÀ

ARTICOLO I. – Se la verità sia soltanto nell'intelletto PAG. 89
" II. – Se la verità sia nell'intelletto che identifica e differenzia . . . . . " 91
" VIII. – Se la verità sia immutabile . . . . . " 93

QUESTIONE XVII – L'ERRORE

ARTICOLO I. – Se la falsità sia nelle cose . . . . . PAG. 94
" II. – Se vi sia falsità nel senso . . . . . " 96
" III. – Se vi sia falsità nell'intelletto . . . . " 97
" IV. – Se il vero e il falso siano contrari . . " 99

FINITO DI STAMPARE
IL 10 APRILE 1935 - ANNO XIII
NELLE OFFICINE GRAFICHE
A. MONDADORI
VERONA